КУНО ФИШЕР

ИСТОРИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

т. VIII

ГЕГЕЛЬ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО

КУНО ФИШЕР

ГЕГЕЛЬ

ЕГО ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И УЧЕНИ

ПЕРВЫЙ ПОЛУТОМ

●

ПРЕДИСЛОВИЕ В. ВАНДЕКА и И. ТИМОСКО

МОСКВА ● 1933 ● ЛЕНИНГРАД

ОГЛАВЛЕНИЕ.

КНИГА ПЕРВАЯ.

Жизнь и сочинения Гегеля.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Происхождение и годы учения.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Гегель в должности домашнего учителя в Берне.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Продолжение. Занятия Гегеля в Швейцарии.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Конец пребывания в Швейцарии. Гегель и Гельдерлин. Переселение во Франкфурт.

Стр.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Занятия и труды Гегеля во Франкфурте.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Гегель в Иене. Первые шесть лет его литературной и академической деятельности.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Публицистическая и педагогическая деятельность Гегеля в Баварии. Женитьба Гегеля.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Старая и новая Бавария. Мрак и реакция в Баварии. Взгляд Гегеля на современную эпоху и мировоззрение его.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Гегель как профессор философии в Гейдельберге (1816—1818).

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Приглашение Гегеля в Берлин.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Деятельность Гегеля в Берлине.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ.

Каникулярные поездки Гегеля в Брюссель, Вену и Париж.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.

Расцвет деятельности Гегеля.

Стр.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Феноменология духа. Предисловие, введение и деление феноменологии.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Предметное сознание.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Самосознание.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Разумное сознание. А. Наблюдающий разум.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Разумное сознание. В. Деятельный разум и царство удовлетворенных в себе индивидуумов.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Дух. А. Царство нравственности и правовое состояние.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Дух. В. Отчужденный от себя и достоверный для себя дух.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ.

Религия и абсолютное знание.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.

Предмет и метод логики.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ.

Учение о бытии. А. Качество.

Стр.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ.

Учение о бытии. В. Количество.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ.

Учение о бытии. С. Мера.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ.

Учение о сущности. А. Рефлексия.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ.

Учение о сущности. В. Явление.

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ.

Учение о сущности. С. Действительность.

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ.

Учение о понятии. А. Субъективность.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ.

Наука о субъективном духе. А. Антропология.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВОСЬМАЯ.

Наука о субъективном духе. В. Феноменология.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ.

Наука о субъективном духе. С. Психология.

ГЛАВА ТРИДЦАТАЯ.

Наука, исследующая объективный дух. А. Право.

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ПЕРВАЯ.

Наука, исследующая объективный дух. В. Мораль.

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ВТОРАЯ.

Наука, исследующая объективный дух. С. Нравственность.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Давно обещанное, ожидаемое многими читателями философских произведений сочинение о Георге Вильгельме Фридрихе Гегеле появляется теперь в свет.

Замечательные книги вообще и великие философские произведения и системы в частности переживают своеобразную судьбу, состоящую в смене светлых и мрачных периодов. Философия Гегеля развилась в первой половине девятнадцатого века и благодаря своей широте, единству системы и методическому ходу изложения, удобному для преподавания и изучения, достигла господства среди самых широких кругов образованного общества в течение одного поколения, именно в течение 1820—1850 гг., если брать круглые цифры.

Затем появился материализм пятидесятых годов, начались опять раздоры по поводу духовной субстанции, как будто бы Кант никогда и не жил на свете. Наконец Шопенгауер выступил из тьмы своей неизвестности, которая также длилась в течение целого поколения, и до смерти еще успел приобрести давно желанное и заслуженное уважение и преклонение мира. Между тем Гегель, казалось, погрузился в ночь глубочайшего забвения. Однако Шопенгауер так постоянно и так ревностно играл роль advocatus diaboli против него, что свет должен был, наконец, почувствовать желание опять познакомиться с этим философом, вновь и заново, без всяких предубеждений за или против, без всяких «идолов», без предрассудков, как этого требовали родоначальники новой философии в отношении ко всем вещам.

Настоящее сочинение должно именно служить потребности в таком знакомстве с Гегелем и его учением.

Куно Фишер.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

I

Как буржуазный историк философии Куно Фишер в своей девятитомной «Истории новой философии» дал наиболее полное изложение отдельных философских систем мыслителей XVII—XVIII веков.

К. Фишер как идеалист сосредоточил свое внимание преимущественно на идеалистических философских системах. Его «История новой философии», переведенная на русский язык, включает в себя изложение философских систем Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Материалистическая философия Гоббса, французских материалистов, тоже принадлежащих к истории новой философии, осталась вне поля зрения К. Фишера. А если он объектом своего II тома берет философию Спинозы, то материалистическая философия последнего К. Фишером превращена в дуалистическую. А в своей работе о Бэконе Фишер принимает его материализм.

К. Фишер—типичный буржуазный историк философии. Развитие идеологии рассматривается им как самостоятельный духовный процесс, а историю философии он изучает с точки зрения имманентной закономерности развития мысли; каждая последующая система философии с этой точки зрения является логическим завершением предшествующей.

По своим философским взглядам К. Фишер—гегельянец, но он полагает, что Гегель лишь логически усовершенствовал, частично восполнил, более широко развил основные положения критической философии Канта. К. Фишер пишет: «Гегель резюмирует здесь в целом учение Канта таким образом, что его понимание философии Канта оказывается не более высоким, чем понимание обыкновенных кантианцев старого и нового пошиба» [1].

К. Фишер не видит принципиального различия между философией Канта и Гегеля, не понимает, что стоя на общей почве идеализма, Кант и Гегель представляют два различных типа идеализма: у Канта—ярко выраженный дуализм, эклектизм, ведущий в конечном счете к субъективному идеализму, у Гегеля—система абсолютного, объективного идеализма, пронизанная идеалистической диалектикой.

---

[1] Куно Фишер, Гегель, т. II, стр. 440, 1903 г.

Гегель, продолжая линию немецкого критического идеализма, пытается иначе его обосновать, чем Кант. Кант метафизически разорвал мир на мир вещей в себе и мир явлений и, придя этим путем к непознаваемости мира, утверждал идеализм. Гегель же едко смеялся над Кантом, говоря, что корова умнее агностика, ибо корова, стоя над травой, не рассуждает, подобно агностику, познаваема ли трава или нет. Она съедает траву и этим самым доказывает, что она не только познаваема, но и полезна для нее.

Ленин, сопоставляя философию Канта и Гегеля, пишет: «Кант: ограничить „разум и укрепить" в е р у»... Кант принижает знание, чтобы очистить место вере; Гегель возвышает знание, уверяя, что знание есть знание бога»[1].

Кант и Гегель не могут быть соединены в одну систему, как это делает К. Фишер и многие современные буржуазные и социал-фашистские философы.

Гегелевская критика Канта по вопросу о свойствах и границах нашей познавательной способности, о делении мира на мир вещей и явлений, о разрыве между формой и содержанием, конечным и бесконечным и т. д. не нравится К. Фишеру. Беря под свою защиту Канта, он считает, что Гегель «пользовался шуткой больше, чем следует», когда он утверждал, что Кант в теории познания напоминает того схоласта, который хотел раньше, чем пуститься в воду, научиться плавать.

В действительности гегелевская критика Канта, хотя и дана с ложной позиции объективного идеализма, является блестящей. Гегель обнаруживает и опрокидывает кантовский дуализм, разрыв между сущностью и явлением, доказывает несостоятельность агностицизма, вскрывает субъективизм Канта, отмечая вместе с тем прогрессивность этой философии. Эта критика Канта содержит в себе много рационального, что неоднократно отмечает Ленин (см. IX и XII «Ленинские сборники»).

Том восьмой «Истории новой философии» Куно Фишера посвящен философии Гегеля: его жизни, сочинениям и учению.

В первом полутоме излагается жизнь и сочинения Гегеля, статьи Гегеля, вышедшие до «Феноменологии духа», «Наука логики», «Философия природы»; во втором полутоме излагается «Философия истории», «Эстетика или философия искусства», «Философия религии» и «История философии».

Для Куно Фишера, как буржуазного историка философии, философия Гегеля является продуктом творчества самодовлеющей философской личности.

Естественно, что в его работе не нашли почти никакого освещения социально-экономические условия Германии в период деятельности Гегеля.

Гегель — идеолог буржуазии начала XIX в. в Германии. Его философия складывалась под влиянием Великой французской революции, в своеобразных условиях тогдашней политической и эконо-

---

[1] «Ленинский сборник», IX, стр. 53, 185.

мической отсталости Германии, и отражала чаяния немецкой буржуазии, которая вела борьбу против феодально-крепостнического государства. «Подобно тому,— говорил Энгельс,—как во Франции XVIII в., в Германии XIX столетия философская революция служила введением к политическому перевороту». В произведениях этих немецких философов в «их педантически темных словах, в их неуклюжих скучных периодах скрывалась революция» [1].

Германия в период деятельности Гегеля являлась аграрной страной со слабо развитой промышленностью, экономически и политически отсталой в сравнении с Англией и Францией. В то время как в «Англии и Франции сильная и богатая буржуазия, сконцентрированная в больших городах и особенно в столицах, совершенно уничтожала феодализм или по меньшей мере — как в Англии — свела его к немногим формам, не имеющим особенного значения, в Германии феодальное дворянство сохранило большую часть своих старых привилегий. Система феодального землевладения почти повсюду оставалась господствующей. Землевладельцы сохранили даже право над своими крепостными. Лишенные своих политических привилегий — права руководить государями, они отстояли почти в полной неприкосновенности свою средневековую власть над крестьянством своих поместий, равно как и свою свободу от налогов. В одних частях феодализм был сильнее, чем в других, но нигде, за исключением левого берега Рейна, он не был вполне уничтожен. Это феодальное дворянство, тогда чрезвычайно многочисленное и отчасти очень богатое, официально считалось первым сословием в стране. Оно поставляло высших правительственных чиновников, оно почти исключительно владело всеми должностями в армии» [2].

Гегель явился идеологом оппозиционной, хотя и робкой немецкой буржуазии. Его философия своим революционным острием — диалектическим методом—направлена против феодальной идеологии. Гегель пишет: «Религия и политика в настоящее время стоят за одно, и первая поддерживает учение, угодное деспотизму». Гегель критикует феодальный строй: «Нас заставляет — говорит он — страдать и возмущаться не само существующее, а то, что оно не таково, каким оно должно быть». Гегель восхищается французской революцией, поскольку она явилась носителем этого утверждения буржуазной действительности. Вот отзыв Гегеля о французской революции: «Это был великолепный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху. В то время господствовали трогательные чувства, энтузиазм духа охватил весь мир, как будто бы теперь впервые настало действительное примирение божественного начала с миром» [3].

Как идеолог буржуазии Гегель выступает защитником буржуазного государства, дает ему философское обоснование, восхва-

---

[1] Энгельс, Людвиг Фейербах, Гиз, 1931, стр. 35.

[2] Энгельс, Революция и контрреволюция в Германии. К. Маркс, Избранные произведения, Партиздат, 1933, том II, стр. 33.

[3] Hegel, Sämtliche Werke, Band II, стр. 557—558.

ляет буржуазную свободу, благословляет и оправдывает те войны, которые ведет буржуазия, защищает частную собственность и доказывает, что она есть вечная категория, высший разумный момент. «Богатство, — пишет он, — есть добро; оно содействует всеобщему наслаждению, оно приносит себя в жертву и доставляет всем сознание их самости. Оно в себе есть всеобщее благо. Если оно кому-нибудь отказывает в благодеянии и не каждую нужду удовлетворяет, то это простая случайность, не приносящая никакого ущерба всеобщей необходимой сущности»[1]. В другом месте мы читаем: «Представление о благочестивом братском союзе людей с общностью имущества и до отрицания принципа частной собственности — это может казаться приемлемым умонастроению, которое не понимает природы свободы духа и права».

По своему методу философия Гегеля была революционной. Гегель рассматривал все явления природы и общества как закономерный и необходимый процесс саморазвития абсолютной идеи. В вечном движении и развитии мирового духа все явления проходят через противоречия, как души всякого развития через известные стадии развития. Нет ничего постоянного, все находится в состоянии непрестанного изменения и становления. Каждая ступень исторического развития есть, с одной стороны, результат всего предшествующего развития, а с другой, — является исходным пунктом всего дальнейшего развития. Следовательно каждая новая ступень развития истории, как воплощение мирового духа, являясь разумной, по мере дальнейшего развития мирового духа, становится неразумной, отрицается и уступает свое место более высокой ступени развития.

Революционный характер гегелевской философии резче всего выступает в «Феноменологии духа», а затем в «Науке логики», когда перед Гегелем витал образ французской революции. В «Феноменологии духа» и в «Науке логики» за педантически темными словами скрывалась философская революция, как введение к политическому перевороту.

В «Феноменологии духа» Гегель писал: «Впрочем не трудно видеть, что наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с существующим миром его наличного бытия и представления и готов отбросить его в прошлое и отдаться работе над своим преобразованием. Правда, он не бывает в покое, а находится в непрерывно прогрессирующем движении. Но подобно тому, как у ребенка после продолжительного спокойного питания первое дыхание нарушает постепенность только количественного роста, вместе с тем совершается качественный прыжок и дитя рождается, так и формирующийся дух медленно и спокойно зреет для новой формы, отбрасывая одну частицу знания своего прежнего мира за другой; на их колебание указывают только единичные симптомы: легкомыслие, как и скука, которые распространяются в жизни, неопределенное предчувствие неведомого, суть признаки нарождения чего-то нового. Эта постепенная работа, которая не изменяет

[1] Ф. Гегель, Феноменология духа, стр. 227.

физиономии целого, нарушается началом, которое, как молния, сразу устанавливает образ нового мира» [1].

Рассматривая предшествующие ступени развития религии, философии права и государства с точки зрения возникновения, развития, уничтожения и возникновения новых форм, Гегель абсолютизировал систему, замкнул развитие в абсолютной христианской религии, в своей собственной философской системе, в прусской государственности, став апологетом прусского феодального государства.

Учение Гегеля о диалектическом самодвижении абсолютной идеи оказалось в непримиримом противоречии с философской системой Гегеля. Диалектический метод оказался раздавлен, изуродован системой.

Это противоречие у Гегеля отражает в философии компромисс между феодализмом и развивающимся капитализмом. Философия Гегеля предстала как двуликий Янус: прогрессивная — рассматривание всех вещей и явлений с точки зрения диалектического процесса — возникновения и уничтожения — и как реакционная — утверждение окончательного развития абсолютного духа в абсолютной системе религии, философии и государства. «Но несмотря на нередкие в его сочинениях взрывы революционного гнева, Гегель вообще склонялся преимущественно к консервативной стороне» [2].

«Взятое в целом, учение Гегеля оставляло... много свободного места для практических взглядов самых различных партий» (Энгельс). В то время как метод Гегеля отрицал всякие абсолютные истины, рассматривая весь мир под углом зрения безостановочного противоречивого развития, в системе философии Гегеля человечество приходило к познанию абсолютной истины. Практически это приводило к тому, что те, кто придерживался системы философии Гегеля, приходили к консервативным выводам, те же, кто придерживался метода, делали из философии Гегеля прогрессивные выводы. Так например правое гегельянство, отбросив метод Гегеля, восприняло систему Гегеля и проповедывало ее реакционные стороны.

Развитие природы, созданной богом, — говорит правое крыло гегельянства, — переходит в развитие общества и заканчивается воплощением мирового духа в абсолютной идее, в прусской сословной монархии того времени. «Немецкая философия, — пишет Энгельс, — этот наиболее сложный, но и в то же время надежнейший показатель развития немецкой мысли, встала на сторону буржуазии, когда Гегель в своей «Философии права» объявил конституционную монархию высшей и совершеннейшей формой правления. Иными словами, он возвестил, что буржуазия страны близка к тому, чтобы достигнуть политической власти» [3].

В первой половине XIX в. идеалистическая философия Гегеля занимает господствующее положение. Правоверные гегельянцы

---

[1] Гегель, Феноменология духа, стр. 5, 1913 г.
[2] Энгельс, Людвиг Фейербах, Гиз, 1931, стр. 41.
[3] Энгельс, Революция и контрреволюция в Германии, К. Маркс, Избранные произведения, т. II, М. Партиздат, 1933 г., стр. 41.

с профессорских кафедр преподавали философию Гегеля, ее представителям давалось предпочтение при замещении академических кафедр.

Куно Фишер всячески замазывает противоречия в философии Гегеля: «Гегель,— пишет он,— был не философом реставрации... реставрация была таким реакционным фазисом, который имел своего адвоката в лице Б. К. Л. фон-Галлера, а не Гегеля, составляющего противоположность ему»[1].—«Вообще в течение XIX в., который мы теперь охватываем одним взглядом, трудно найти эпоху реакции или реставрации, философом или защитником которой в смысле Гайма был бы Гегель и его учение: реакционных тенденций было достаточно, но нет ни одной, которая могла бы отразиться в учении Гегеля»[2].

Гегель — типичный представитель буржуазии своей эпохи. Его философия отражает реакционные и революционные черты двойственной тогдашней германской буржуазии. Гегель, восхваляя французскую революцию, критикуя феодальную религию, феодальное государство — одновременно боится революции, защищает абсолютную прусскую монархию как венец развития мирового духа, утверждает христианскую религию как венец самопознания абсолютного духа в форме представлений.

Куно Фишер снимает эти противоречия в философии Гегеля. Для него философия Гегеля—гармоническое целое без всяких намеков на противоречия.

II

«Без Гегеля конечно обойтись невозможно (при изучении марксизма) и при том нужно время, чтобы его переварить»[3].

Это конечно не означает, что Гегель должен явиться исходным пунктом для изучения материалистической диалектики. Только меньшевиствующие идеалисты могли договориться до таких утверждений, что необходимо — «изучение и разработка гегелевской и на ее основе марксовой диалектики». Деборин рекомендовал естественникам изучать не материалистическую диалектику, а диалектику Гегеля. «Естествоиспытателям в «их теоретических поисках» ничего другого не остается, как возвратиться к Гегелю, к его диалектическому методу, который один дает возможность построить теоретическое естествознание»[4].

Это вполне понятно, поскольку меньшевиствующие идеалисты подменяли теорию материалистической диалектики идеалистической диалектикой Гегеля. Ведь утверждал же Деборин, что «последователям Маркса остается еще выполнить, как нам кажется, чрезвы-

---

[1] К. Фишер, История новой философии, Гегель, полутом 2, стр. 424.
[2] Там же, стр. 425—426.
[3] Маркс и Энгельс, Письма. изд. «Московский рабочий» 1932 г., стр. 320.
[4] Деборин, Диалектика и естествознание, 1929 г., стр. 50.

чайно важную задачу по разработке, на основании трудов Маркса, Энгельса, Плеханова и Ленина, теории материалистической диалектики, опираясь при этом на Гегеля, который дал уже исчерпывающую картину общих форм движения на свой идеалистический лад»[1].

В противоположность такому сугубо ревизионистскому утверждению наш путь изучения диалектики — это изучение материалистической диалектики Маркса—Энгельса как единственно правильной науки об общих законах развития природы, общества и человеческого мышления, поднятой Лениным на новую, высшую ступень, а после Ленина развиваемой дальше лучшим учеником и соратником Ленина тов. Сталиным.

Философия марксизма-ленинизма «есть законченный философский материализм, который дал человечеству великие орудия познания, а рабочему классу в особенности» (Ленин).

Изучая, пропагандируя диалектический материализм — философскую основу марксизма-ленинизма, революционную теорию и мировоззрение пролетариата, мы не должны забывать тех указаний, которые давались основоположниками научного коммунизма по вопросу о критической переработке и использования всего лучшего, что было создано предшествующим развитием человеческой мысли. Ленин на III Всероссийском съезде молодежи в 1920 г. говорил, что «Маркс опирался на прочный фундамент человеческих знаний, завоеванных при капитализме. Изучивши законы развития человеческого общества, Маркс понял неизбежность развития капитализма, ведущего к коммунизму, и, главное, он доказал это только на основании самого точного, самого детального, самого глубокого изучения этого капиталистического общества, при помощи полного усвоения того, что дала прежняя наука. Все то, что было создано человеческим обществом, он переработал критически, ни одного пункта не оставив без внимания. Все то, что человеческой мыслью было создано, он переработал, подверг критике, проверив на рабочем движении, и сделал те выводы, которых ограниченные буржуазными рамками или связанные буржуазными предрассудками люди сделать не могли»[2].

Философия Гегеля, являясь одним из звеньев в развитии человеческой мысли, занимает в этом развитии одно из выдающихся мест, поскольку «в произведениях Гегеля имеется обширная энциклопедия, хотя и развитая из совершенно ложной исходной точки»[3].

Философия марксизма-ленинизма есть законный преемник материалистической философии прошлых поколений человеческой мысли, законный преемник диалектики Гегеля. Но «Маркс не остановился на материализме XVIII в., а двинул философию вперед. Он обогатил ее приобретениями немецкой классической философии,

---

[1] «Воинствующий материалист», кн. 5, стр. 5.
[2] Ленин, том XXI, изд. 2-е, стр. 387.
[3] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. II, стр. 131.

особенно системы Гегеля, которая в свою очередь привела к материализму Фейербаха. Главное из этих приобретений —диалектика»[1].

Механисты отвергали огульно, некритически идеалистическую диалектику Гегеля, не видели в ней рационального зерна. Меньшевиствующие идеалисты, представляли философию Гегеля как механическое сложение двух частей неприемлемой идеалистической системы и вполне приемлемого диалектического метода; притом договаривались до признания его метода материалистическим. Половинчато критикуя догматическую философскую систему Гегеля, меньшевиствующие идеалисты под прикрытием разработки материалистической диалектики в основном реставрировали идеалистическую диалектику Гегеля, предлагая сделать ее исходным пунктом материалистической диалектики. «Гегелевская логика...—писал Деборин,—должна служить исходным пунктом и для материалистической диалектики»[2].

Если идеалистическая философия Гегеля была философией буржуазии, то материалистическая диалектика создавалась как революционная теория выступившего на историческую арену революционного пролетариата. Созданная Марксом и Энгельсом материалистическая диалектика на основе революционной практической деятельности и критической переработки всей предшествующей науки и философии явилась в корне противоположной идеалистической диалектике Гегеля. «Мой диалектический метод,—говорил Маркс,—не только в корне отличен от гегелевского, но представляет его прямую противоположность. Для Гегеля процесс мысли, который он под названием идеи превращает даже в самостоятельный субъект, есть демиург (творец) действительности, представляющий лишь его внешнее проявление. Для меня, наоборот, идеальное есть не что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное»[3].

То же самое пишет Маркс в письме к Л. Кугельману от 6 марта 1868 г. «Мой метод исследования не тот, что у Гегеля, ибо я—материалист, а Гегель—идеалист. Гегелевская диалектика является основной формой всякой диалектики, но лишь после очищения ее от мистической формы, а это-то как раз и отличает от нее мой метод»[4].

Гегелевская система была колоссальным недоноском и последним в своем роде. Его диалектика является извращенной: «Извращение диалектики у Гегеля,—пишет Энгельс,—основано на том, что она должна быть у него «саморазвитием мысли», и потому диалектика вещей—это только ее отблеск. А на самом-то деле, ведь диалектика в нашей голове—это только отражение действительного развития, которое совершается в мире природы и человеческого общества и подчиняется диалектическим формам»[5].

---

[1] Ленин—Маркс—Энгельс, Марксизм, ГИЗ, 1925, стр. 42.
[2] Гегель, Соч., т. I, стр. CIII,
[3] Маркс, Капитал, т. I, Послесловие, стр. XLVII, 1923 г.
[4] Письма Маркса Кугельману, стр. 40, 1928 г.
[5] К. Маркс и Ф. Энгельс, Письма, М. 1923 г., стр. 322.

Поэтому не может быть и речи о том, чтобы сохранить догматическое содержание гегелевской системы, гегелевскую идеалистическую диалектику, как это преподедывали меньшевиствующие идеалисты. Очищение от мистической формы и использование рационального зерна гегелевской диалектики проделано Марксом, Энгельсом, а затем Лениным. Энгельс по данному вопросу говорит следующее: «Маркс был и останется единственным, который мог взять на себя задачу выделить из гегелевской логики то ядро, которое содержит в себе действительные открытия Гегеля в этой области, и выработать диалектический метод, освобожденный от его идеалистической оболочки в той простой форме, в которой он только и является правильной формой развития мыслей»[1].

Маркс, Энгельс и Ленин показали нам, как надо использовать рациональное зерно диалектики Гегеля, который первый дал всеохватывающую и сознательную картину ее общих форм движения.

Логика Гегеля является главной частью его философии, поскольку по Гегелю логика — это наука об абсолютной истине. Содержание логики по Гегелю — «есть изображение бога, каков он есть, в своей вечной сущности до сотворения мира и конечного духа»[3].

Гегель — объективный идеалист. По Гегелю мир представляет собою осуществление абсолютной идеи, которая где-то существовала вечно, вне времени и пространства. Формы бытия внешнего мира это — формы объективного существования абсолютного духа, который в силу заложенных в нем внутренних противоречий проходит в своем движении и саморазвитии все те ступени, которые содержались в нем в нераскрытом виде. Логика Гегеля есть как раз та часть философской системы Гегеля, в которой изображается содержание и развитие абсолютного духа, идеи как идеи «в себе» и «для себя» до ее перехода в природу.

Весь процесс развития абсолютной идеи до самопознания у Гегеля следующий: «Снятое качество есть количество; снятое количество — мера; снятая мера — сущность; снятая сущность — явление; снятое явление — действительность; снятая действительность — понятие; снятое понятие — объективность; снятая объективность — абсолютная идея; снятая абсолютная идея — природа; снятая природа — субъективный дух; снятый субъективный дух — нравственный объективный дух; снятый нравственный дух — искусство; снятое искусство — религия; снятая религия — абсолютное знание»[4] (Маркс).

Задача логики по Гегелю — познание мира в его многообразных ступенях и формах как проявления, развертывания и реализации разума, абсолютного духа, т. е. абсолютированного мышления как самостоятельной сущности, как творца мира. Вся природа и исто-

---

[1] Энгельс, О книге Маркса. К. Маркс, К критике политэкономии, Соцэкгиз, 1931, стр. 44.

[2] Маркс, Капитал т. I. Послесловие. — стр. XLVIII, 1923 г.

[3] Гегель, Наука логики, ч. I, кн. I, стр. 6.

[4] Маркс и Энгельс, Собр. сочинений, т. III, стр. 647, изд И. М. Э.

рия есть лишь реализация этого духа, который в своем развертывании с определенной логической последовательностью, начиная от чистого бытия, развертывает из самого себя различные категории, как спонтанейное развитие самостоятельных сущностей, имманентно заложенных в абсолютном духе и мистическим образом переходящих друг в друга и завершающихся в абсолютной идее.

Что касается природы, то в ней Гегель вообще отрицает развитие во времени: «У Гегеля, — пишет Энгельс, — природа как простое «обнаружение» идеи неспособна к развитию во времени; она может лишь развертываться и разнообразиться в пространстве, и таким образом, осужденная на вечное повторение того же процесса, она одновременно и одну рядом с другой выставляет все заключающиеся в ней ступени развития»[1].

Развитие во времени имеет место только в истории человечества, но и здесь оно носит идеалистический характер.

Все исторические явления у Гегеля развиваются не на основе закономерностей материальной действительности, а являются предопределенными абсолютной идеей, составляющей истину истории.

Все категории как предикаты абсолютного духа даны заранее, а история есть только постепенная закономерная реализация этих категорий. Так например семья, гражданское общество развивающееся в государство, есть результат действия идей, духа. Маркс и Энгельс указывают, что «Гегель дважды обнаруживает половинчатость: во-первых, когда он объявляет философию наличным бытием абсолютного духа и в то же время отказывается объявить действительный философский индивидуум абсолютным духом; во-вторых, когда он заставляет абсолютный дух в качестве абсолютного духа творить историю лишь для видимости. Так как абсолютный дух именно лишь post festum в философе приходит к сознанию себя как творческого мирового духа, то его фабрикация истории существует лишь в сознании, мнении и представлении философа, лишь в спекулятивном соображении»[2].

Энгельс, указывая на основной порок гегелевской «Философии истории» — изображение всемирной истории как развития абсолютного понятия, достигшего ступени самопознания, отмечает и положительные моменты философско-исторических взглядов Гегеля.

Мы видели уже, что абсолютный дух, проходя через свое инобытие — природу и через свою реализацию в истории, заканчивает свое развитие тем, что возвращается к самому себе как абсолютное самопознание. Таким образом, рассматривая, с одной стороны, истину как бесконечный процесс, Гегель однако, с другой стороны, считал, что истина достигнута в его философской системе, и пришел в противоречие с самим собой. «Гегель строил систему, а философская система, по исторически установившемуся обычаю, должна была вести к абсолютной истине того или иного рода. И тот же Гегель, который

[1] Энгельс, Людвиг Фейербах, Гиз, 1931, стр. 50.
[2] Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 110.

в своей «Логике» указывал, что вечная истина — есть не что иное, как именно логический (т. е., значит, исторический) процесс,— тот же Гегель увидел себя вынужденным положить конец этому процессу, так как надо же было ему закончить свою систему. В «Логике» конец мог явиться у него началом нового развития, потому что там конечная точка, абсолютная идея,— абсолютная лишь постольку, поскольку он абсолютно ничего не мог сказать о ней,— «обнаруживает себя», т. е. превращается в природу, а потом в духе, т. е. в мышлении и в истории снова возвращается к самой себе. Но в заключительной части всей философии для подобного возврата к началу оставался только один путь. Необходимо было так представить себе конец истории: человечество приходит к познанию именно этой абсолютной идеи и объявляет, что это познание достигнуто гегелевской философией. Но это значило провозгласить абсолютной истиной все догматическое содержание системы Гегеля и тем стать в противоречие с его диалектическим методом, разлагающим все догматическое. Это означало раздавить революционную сторону под тяжестью непомерно разросшейся консервативной стороны»[1].

Гегелевская система — это монистическая система на идеалистической основе, философия Гегеля—последовательная философия тождества бытия и мышления.

Гегель — панлогист. Он логизирует действительность, представляя ее как абстрактно логическое движение категорий. Поэтому природа — это нечто такое, что по существу не развивается, а просто — повторяет то, что уже определено заранее. «Вся природа,— пишет Маркс,— является для него только повторением в чувственной внешней форме логических абстракций»[2].

Ни одно из положений, даваемых в логике Гегеля, не может быть просто воспринято нами в качестве диалектико-материалистического решения проблемы. «У Гегеля в диалектике,— пишет Энгельс,— наблюдается то же самое извращение всех реальных отношений, как и во всех прочих частях его системы... Гегелевская диалектика так относится к рациональной диалектике, как теория Флогистона к теории Лавуазье».

«У Гегеля,—пишет Энгельс,—законы диалектики не выведены из природы и истории, а навязаны последним как законы мышления». Гегель исходил «из чистого мышления, а надо было исходить из самых упрямых фактов».

В противоположность Гегелю, изображающему материальный мир как отблеск движения мышления, материалистическая диалектика показывает, что мышление отображает диалектическое движение объективного, вне нас существующего мира.

Если логика у Гегеля имеет своим содержанием формы мышления, логические категории, то в противоположность Гегелю диалектический материализм утверждает, что «логика есть учение не о

---

[1] Энгельс, Л. Фейербах. Гиз, 1931, стр. 38—39.

[2] Маркс, Подготовительные работы для «Святого семейства», архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. III, стр. 273.

внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания и познания его, т. е. итог, сумма, вывод истории познания мира»[1].

В противоположность методу Гегеля—от абстрактного чистого бытия к конкретному, тоже абстрактному — к абсолютной идее диалектический материализм начинает свой анализ с конкретного: от конкретного к абстрактному и обратно — к обогащенному конкретному. «Мышление,— говорит Ленин,— восходя от конкретного к абстрактному, не отходит, если оно правильно, от истины, а подходит к ней».

Конкретное в диалектическом материализме в противоположность Гегелю есть исходный пункт. «Конкретное потому конкретное, что оно заключает в себе множество определений, являясь единством в многообразии. В мышлении оно поэтому выступает как процесс соединения, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно и является исходным пунктом в действительности и следовательно также исходным пунктом наглядного созерцания и представления» (Маркс).

В основе логического у Гегеля лежит не историческое развитие, а саморазвитие понятий; историческое—только отблеск логического. Для диалектического материализма логическое является отображением исторического, отвлеченного от случайного. «Логический ход мыслей — пишет Энгельс — должен начать с того, с чего начинает история, и его дальнейшее развитие будет представлять собой не что иное, как отражение в абстрактной и теоретической последовательной форме исторического процесса,— исправленное отражение, но исправленное соответственно законам, которым нас учит сама историческая действительность, ибо логический способ исследования дает возможность изучить всякий момент развития в его самой зрелой стадии, в его классической форме»[2].

У Гегеля логика начинает тем же, чем начинает история философии. По поводу гегелевского положения о том, что «развитие философии в истории должно соответствовать развитию логической философии», Ленин ставит после слов: «должно соответствовать» на полях два вопросительных знака и вслед затем замечает: «Тут очень глубокая и верная мысль, в сущности материалистическая (действительная история есть база, основа, бытие, за коим идет сознание)»[3]. Идеализм Гегеля в этом вопросе заключается в том, что первичным для него является логическое, которому должно соответствовать историческое в качестве реализации абсолютной идеи.

Меньшевиствующие идеалисты, некритически воспринимая гегелевское построение логики, выражали полное согласие как с гегелевской структурой логики, так и в разрешении Гегелем катего-

---

[1] Ленинский сборник, IX, стр. 41.

[2] Энгельс, О книге Маркса. К. Маркс, К критике политэкономии, Соцэкгиз, 1931, стр. 45.

[3] Ленинский сборник, XII, стр. 203.

рии логики. Так тов. Деборин в вступительной статье к первому тому сочинений Гегеля пишет: «Что касается учения о бытии и о сущности, то нам представляется, что эти два отдела не нуждаются в радикальной переработке» (стр. LXVIII). «Прежде всего не подлежит сомнению, что структура гегелевской логики, поскольку она касается взаимного отношения бытия и сущности, в общем должна быть признана вполне соответствующей действительному ходу процесса познания» (стр. LXIX). Казалось бы, признавая в общем правильными эти отделы, Деборин покажет хотя бы отдельные неправильности, но он и в частностях согласен с Гегелем. Он пишет: «Впрочем, с нашей точки зрения, категории бытия развиты Гегелем почти с исчерпывающей полнотой, так что они не нуждаются, пожалуй, в серьезной переработке» (стр. LXX).

Тов. Деборин, касаясь учения Гегеля о сущности, опять заявляет: «не имея возможности остановиться на категориях действительности, считаем однако необходимым подчеркнуть, что и эта часть «Логики» Гегеля не может вызвать принципиальных возражений, поскольку речь идет об ее общей структуре, а не о тех или иных частностях» (стр. LXXXIX).

Для Деборина категории гегелевской логики развиты с исчерпывающей полнотой и не нуждаются в серьезной переработке для Ленина: «Логику Гегеля нельзя применять в данном ее виде; нельзя брать как данное. Из нее надо выбрать логические (гносеологические) оттенки, очистив от мистики идей: это еще большая работа»[1].

III

Если Фейербах в своей критике идеализма Гегеля «не победил Гегеля оружием критики, а просто отбросил его в сторону, как нечто негодное к употреблению, и ничего не противопоставил энциклопедическому богатству гегелевской системы, кроме напыщенной религии любви и тощей, бессильной морали»[2], то Маркс и я,— пишет Энгельс,— были единственными, которые из немецкой идеалистической философии спасли сознательную диалектику, перенеся ее в материалистическое понимание природы и истории[3].

Переработку рационального зерна диалектики Гегеля после Маркса — Энгельса продолжал только Ленин. Ленин считает одним из недостатков Плеханова, что он не занимался переработкой «Науки логики» Гегеля. «Плеханов,— отмечает Ленин,— написал о философии (о диалектике), вероятно, до 1000 страниц (Бельтов+против Богданова+против кантианцев+основные вопросы и т. д. и т. д.). Из них о «большой логике», по поводу нее, ее мысли (т. е. собственно диалектика как философская наука) ничего»[4]?

---

[1] Ленинский сборник, XII, стр. 205.
[2] Энгельс, Л. Фейербах, Гиз, 1931, стр. 62.
[3] Энгельс, Анти-Дюринг, Гиз, 1928, стр.6.
[4] Ленинский сборник, XII, стр. 224—225.

Логика Гегеля кажется на первый взгляд беспредметным и крайне сухим рассуждением. Однако эта отвлеченность не есть пустое и формальное резонирование. Логика Гегеля опирается на большой эмпирический материал, на основательное знание науки своего времени. Сам Гегель пишет: «Лишь при более глубоком знакомстве с другими науками логика возвышается до субъективного духа в такое общее, которое не только отвлеченно, но включает в себя богатство частностей».

Логика Гегеля идеалистична и мистична, это абстрактно логическая конструкция, где насильно втиснуто и омертвечено живое движение материальной действительности. Но этой логике абстрактных понятий в извращенном виде отражается движение природы, истории.

Энгельс подчеркивает, что ход мыслей Гегеля «всегда развертывался параллельно ходу истории, и последний дожен был служить только проверкой для первого»[1].

Учение о сущности есть важнейшая часть логики Гегеля и, по мнению Энгельса, «составляет главное ядро всего учения». В нем «гениально угаданы» законы развития природы, общества и мышления. О важности этого отдела можно судить уже по одному тому, что в нем наряду с блестящей критикой формальной логики развит, хотя с позиции идеализма, основной закон диалектики — закон единства противоположностей.

В письме к Ланге от 29 марта 1866 г. Энгельс пишет, что «его (Гегеля) настоящая натурфилософия заключается во второй части логики—в учении о «сущности», в чем, собственно говоря, и есть ядро всей доктрины».

В другом месте Энгельс пишет: «Истинная природа всяких определений «сущности» дана самим Гегелем: «В сущности все относительно (например положительное и отрицательное, которые имеют смысл только в своем взаимоотношении, а не каждое само по себе)»[2].

Истинный смысл и значение гегелевской «Логики» Ленин видит в постановке вопроса, правда, на идеалистической основе, объективной связи мира. Ленин пишет: «Образование (абстрактных) понятий и операции с ними уже включают в себе представление, убеждение, сознание закономерности объективной связи мира... Гегель много глубже, следовательно, чем Кант и др., прослеживал отражение в движении понятий движения объективного мира. Как простая форма стоимости, отдельный акт обмена одного данного товара на другой уже включает в себе в неразвернутой форме все главные противоречия капитализма,—так уже самое простое обобщение, первое и простейшее образование понятий (суждений, заключений etc.) означает познание человека все более

---

[1] Энгельс, О книге Маркса. К. Маркс. К критике политэкономии, Соцэкгиз, 1931, стр. 43.

[2] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. II, стр. 13.

и более глубокой объективной связи мира. Здесь надо искать истинного смысла и роли гегелевской логики»[1].

Ленин обращает особое внимание на логику Гегеля, которая хотя на идеалистический лад, но дает обобщение истории мысли, учение о последовательном углублении познания действительности, категориях как ступенях познания мира. Ленин требует проверки логики на истории развития конкретных наук и техники.

Ленин в своем конспекте диалектики (логики) Гегеля пишет: «Понятие (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тожество, различие и т. д.) — таков действительно общий ход всего человеческого познания (всей науки) вообще. Таков ход и естествознания и политической экономии (и истории). Диалектика Гегеля есть постольку обобщение истории мысли. Чрезвычайно благодарной кажется задача проследить сие конкретнее подробнее, на истории отдельных наук»[2].

Ленин отмечает гениальную мысль у Гегеля о совпадении, тождестве логики, диалектики и гносеологии. Эта мысль Гегеля получила свою материалистическую обработку у Маркса и Энгельса. Ярчайший образец этого представляет «Капитал» Маркса. Ленин пишет: Если Маркс не оставил «Логики» (с большой буквы), то он оставил логику «Капитала», и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу. В «Капитале» применена к одной науке логика, диалектика и теория познания материализма (не надо трех слов: это одно и то же), взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед»[3].

Ленин, продолжая развивать материалистическую диалектику как историю познания, дает четкое определение теории познания, диалектики и логики своим положением «не надо трех слов: это одно и то же».

Мы затронули целый ряд важнейших вопросов в нашем беглом очерке. Это вопросы первостепенного значения и от ответа из них зависит правильное понимание философии Гегеля.

Ленин, отмечая, что у Гегеля «дальнейшее развитие всеобщегоособогоиотдельного в высшей степени абстрактно и «abstrus», дает мимоходом следующую характеристику Куно Фишера: «Куно Фишер излагает эти «абстрактные рассуждения очень плохо, беря более легкое — примеры из Энциклопедии, добавляя пошлости (против французской революции. Куно Фишер, т. 8, 1901, стр. 330) etc., но не указывая читателю на то, как искать ключа к трудным переходам, оттенкам, переливам, отливам гегелевских абстрактных понятий»[4].

Куно Фишер в философии Гегеля видит только величайшее здание, но не проникает в самое здание, поэтому не может «находить

[1] Ленинский сборник, IX, стр. 197.
[2] Ленинский сборник, XII, стр. 290—291.
[3] Ленинский Сборник, XII стр. 291—292.
[4] Ленинский сборник, IX, стр. 193.

там бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою ценность»[1].

Куно Фишер превращает Гегеля в плоского эволюциониста, он не понимает революционного значения диалектики Гегеля и в этом смысле фальсифицирует его. Его диалектику он дает в сугубо идеалистическом толковании.

Интерпретируя логику Гегеля, Куно Фишер превращает ее в простую систему категорий. Скользя по поверхности философии Гегеля, он не понял и не мог понять, что у Гегеля логика является и системой категорий, и методом, и теорией познания, поскольку Гегель показал, правда, на идеалистической основе, совпадения логики и гносеологии. К. Фишер же выносит теорию познания Гегеля за пределы его логики в «Феноменологию духа», где Гегель дает теорию познания в вопросе об отношении между сознанием и предметом.

Фишеровская интерпретация отдела в сущности идет по линии подделки Гегеля под метафизика, К. Фишер не способен вскрыть «диалектическую гибкость категорий гегелевской логики. Маркс, Энгельс и Ленин подчеркивают громадную заслугу Гегеля в том, что здесь в отделе сущности дана диалектика противоречивого движения, дано развернутое учение о законе единства противоположностей. Ленин пишет: и «движение» «самодвижение» (это NB) самопроизвольное (самостоятельное) спонтанейное, внутренне-необходимое движение), «изменение», «движение и жизненность», «принцип всякого самодвижения», «импульс» к «движению и к деятельности»— противоположность «мертвому бытию» — кто поверит, что это суть «гегелевщины», абстрактной и abstrusen (тяжелой, нелепой?) гегельянщины? Эту суть надо было открыть, понять, спасти, вылущить, очистить, что и сделал Маркс и Энгельс.

Идея универсального движения и изменения (Логика, 1813) угадана до ее применения к жизни и к обществу. К обществу провозглашена раньше (1847), чем доказано в применении к человеку (1859)»[1].

Подлинного понимания философии Гегеля от работы К. Фишера нельзя получить. Она дает лишь общее представление, часто формальное содержание всех сочинений Гегеля, что, конечно, очень важно, поскольку мы пока еще не имеем полного собрания сочинений Гегеля. С этой стороны книга К. Фишера может в ограничительном смысле служить известной помощью для охвата в систематическом виде всю гегелевскую философию, а не только «Науки логики».

Гегелевская философия — это «феноменология духа (которую можно было назвать параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, развитием индивидуального сознания на различных его ступенях, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием), логика, философия природы, философия духа, разработанная в ее отдельных исто-

---

[1] Энгельс, Людвиг Фейербах, Гиз, 1931, стр. 40.

[2] Ленинский сборник, IX, стр. 129.

рических подразделениях, философия истории, права, религия, история философии, эстетика и т. д.,—в каждий из этих различных исторических областей Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития»[1].

Достоинства «Истории новой философии» К. Фишера и части, касающейся философии Гегеля, заключаются в том, что К. Фишер дает подробное изложение жизни и деятельности Гегеля, описывает время и характер его произведений, текстуально излагает его философию. Философия Гегеля трудна для понимания, изложена вычурным языком. Ленин в ряде мест отмечает: «сугубо темно, возвратиться в учение о понятии». Ленин пишет: «При чтении... эти части работы должны быть названы: лучшее средство, для получения головной боли[2].

Изложение К. Фишера носит сугубо формально-логический характер. Достаточно строго придерживаясь Гегеля, К. Фишер дает в более или менее доступной форме изложение философии Гегеля в порядке исторического сложения всех частей его системы. В этом относительная ценность книги К. Фишера. Ни в коем случае работа К. Фишера не может явиться ключом к пониманию философии Гегеля.

При изучении Гегеля задача состоит не просто в том, чтобы изложить формально-логическое содержание его «Логики», как это делает Куно Фишер. Необходимо вскрыть мистицизм и метафизичность Гегеля и показать рациональное зерно, которое имеется в его диалектике Ни того, ни другого Куно Фишер как гегельянец, как буржуазный философ не может дать, и напрасно будем искать у него ответа на эти вопросы. На все эти вопросы могут ответить только работы Маркса, Энгельса и в особенности Ленина, вскрывающие мистику, идеализм Гегеля и вместе с тем и рациональное зерно гегелевской диалектики, показывающие блестящие образцы материалистической переработки гегелевской диалектики.

В. Ванден и В. Тимоско.

---

[1] Энгельс, Людвиг Фейербах, Гиз, 1931 г., стр. 40.
[2] Ленинский сборник, IX, стр. 193.

КНИГА ПЕРВАЯ

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ГЕГЕЛЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ[1].

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ГОДЫ УЧЕНИЯ

I. Детские годы в Штутгарте.

1. Родительский дом и школа.

В числе преданных своей вере протестантов, которых эрцгерцог Карл, отец воспитанного в иезуитском образе мыслей и ставшего впоследствии императором Фердинанда II, изгнал из своих наследственных земель — Штирии и Каринтии, и которых герцог Виртембергский принял в свою землю, был Иоанн Гегель, жестяных дел мастер, прадед философа. Нам неизвестно ни место, ни время его переселения. Неоднократно в течение шестнадцатого столетия изгнанные австрийцы направлялись в лютеранский Виртемберг. Еще в конце столетия герцог Иоанн Фридрих приютил у себя целое множество таких переселенцев из рудников Штирии и Каринтии и из новонаселенного Христофсталя создал цветущее местечко в Шварцвальде, которое получило название Фрейденштадт. Имя Христофор тотчас же приводит на ум всеми уважаемого герцога, который организовал и привил в Виртемберге введенную его отцом Ульрихом реформацию (1550—1568).

Потомки Иоанна Гегеля из Каринтии занимали различные общественные положения и должности, были ремесленниками и чиновниками,

---

[1] Так как для некоторых томов сочинений Гегеля, особенно для произведений смешанного характера (XVI и XVII), потребовалось новое издание, и об этом было заявлено желание со стороны издателя (1885), то К а р л Г е г е л ь, сын философа, вместо помещенного в XVII т. скудного собрания некоторых писем Гегеля, предпринял возможно полное собрание «П е р е п и с к и Г е г е л я» в хронологическом порядке и образцово это выполнил. Это собрание в двух частях составляет теперь XIX том сочинений Гегеля. Оно содержит в себе 274 номера на 820 (430 и 390) страницах, тогда как помещенные в XVII томе письма занимают лишь 153 страницы.

Полное собрание писем Гегеля, находящееся у нас теперь под руками, за неимением автобиографических заметок представляет собою первый и лучший источник биографии Гегеля, и в предлагаемом сочинении он в первый раз будет в широких размерах использован нами для этой цели.

Биография Г. В. Фр. Гегеля написана К а р л о м Р о з е н к р а н ц е м в приложении к сочинениям Гегеля (Берлин, Дункер и Гумбло, 1844). Приложение I—X.

Р. Г а й м, Гегель и его время. Лекции о возникновении и развитии, сущности и значении гегелевской философии (Берлин, Гертнер, 1857).

учителями и пасторами; был пастор Гегель, крестивший, как удостоверяет г. Шваб, Шиллера 11 ноября 1759 года в Марбахе. Имя Гегель еще живо в Виртемберге и издавна известно в округах Рейтлингена и Бёблингена. Но наш философ и его семья, без сомнения, последние потомки того Гегеля, который из-за религиозных убеждений принужден был покинуть свою австрийскую родину.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился 27 августа 1770 года в Штутгарте, где отец его, в правление герцога Карла Евгения, был секретарем казначейства и благодаря пожалованному ему чину Expeditionsrath'а числился среди старовиртембергской бюрократии в сословии высшего чиновничества. В начале четырнадцатого года своей жизни Вильгельм лишился своей матери, память о которой он хранил свято и с любовью (ее имя было Мария Магдалина, урожд. Фромме; она скончалась 20 сентября 1783 г.). Братьев и сестер у него было только двое: брат Людвиг, сделавшийся офицером, остававшийся холостым и скончавшийся раньше его, и сестра Христина, пережившая его.

Годы учения в Штутгарте обнимают период в восемнадцать лет (1770—1788), включая сюда домашнее воспитание, латинскую школу и гимназию, которую Вильгельм Гегель прошел шаг за шагом в течение десяти лет с осени 1777 года до осени 1787 года и притом был образцовым учеником, получая в каждом классе награды, — из чего явствует, что его способности и прилежание всегда шли равномерно.

2. Преподаватель Леффлер.

Из всех учителей наиболее пользовался его любовью преподаватель Леффлер; он был классным учителем Гегеля в первые годы (1777—1779), а позднее дважды (в 1780 и 1783 гг.) давал ему частные уроки, в первый раз вместе с несколькими товарищами, во второй раз одному. В продолжение первого курса учения были пройдены Курциус, басни Эзопа и Новый завет, в течение второго — некоторые философские письма Цицерона, послания Павла к римлянам и фессалоникийцам; были прочитаны псалмы и усвоены некоторые сведения в еврейском языке.

И Леффлер также с живым интересом относился к этому ученику, признавал его способности и возлагал на него большие надежды; он подарил восьмилетнему мальчику сделанный Виландом перевод Шекспира, сказав ему при этом: «Теперь ты еще не понимаешь его, но скоро научишься понимать». Первой пьесой, прочитанной мальчиком, были «Веселые кумушки из Виндзора».

После кончины этого любимого учителя, 6 июля 1785 года, Вильгельм Гегель почтил в своем дневнике его память следующими словами: «Мой наставник Леффлер был одним из моих наиболее чтимых учителей, в особенности в подготовительной гимназии, я смело могу назвать его почти самым лучшим. Это был честнейший и беспристрастнейший человек. Главной заботой его было принести пользу своим ученикам, себе и миру. Он не придерживался такого низменного образа мыслей, как другие, которые полагают, что они заслужили уже свой хлеб и им

нечего дальше учиться, если они могут из года в год тянуть одну и ту же школьную лямку. Нет, покойный думал иначе! Он понимал значение наук и утешение, какое доставляют они при различных обстоятельствах. Как часто и с каким удовольствием сидел он у меня в излюбленной нами комнате, и я у него! Немногие знали его достоинства. Великим несчастием для этого человека было то, что он постоянно должен был работать ниже своей настоящей сферы. И вот его не стало! Но я навеки нерушимо сохраню в своем сердце память о нем».

Весьма почтительный и вместе с тем умный, даже несколько не по летам умный отзыв высказан здесь пятнадцатилетним учеником в искренней душевной скорби по усопшем учителе. Симпатичное воспоминание о дружеских беседах в любимой комнатке является отзвуком преданной и благодарной души.

3. Упражнение в риторике.

В круг обучения и образования учеников входило требование, чтобы в высших классах ученики писали немецкие сочинения и произносили их в свободной устной речи; такие риторические упражнения назывались «декламациями или отчетами», и каждый ученик раз в год обязан был представить или произнести такую «декламацию». Гегель произнес четыре речи такого рода, включая сюда его выпускную речь.

Предметом первой речи (30 мая 1785 г.) служил «Разговор между тремя лицами, именно Антонием, Октавием и Лепидом о триумвирате». Работа была одобрена учителем, потому что характеры были изображены искусно и сообразно римской истории. Вторая речь (10 августа 1787 г.) трактовала о религии греков и римлян. Третья речь (7 августа 1788 г.) была посвящена вопросу «о некоторых характеристических отличиях древних поэтов от современных». Со стороны идейного содержания обе последние речи были одобрены; напротив, способ изложения, выразительность как жестов, так и голоса («eloquentia corporis» и «vocis firmitas») были признаны весьма неудовлетворительными. Так это и осталось за ним навсегда. Позднейший отзыв подтверждает именно вышеупомянутый недостаток и говорит о тюбингенском студенте: «orator haud magnus».

Чтобы распознать некоторые характеристические отличия древних поэтов от новых, для этого надобно соединение исторического и философского мышления, что обнаруживало в ученике весьма редкую и многообещающую способность и дало учителю повод сделать такую оценку: «felix futurum omen» (счастливое предзнаменование будущего). Ни один отзыв не оправдался в такой степени, как этот.

Для своей выпускной речи Гегель избрал весьма необычную и странную тему: «Печальное состояние искусств и наук у турок». Изложение приводило и, вероятно, не без намерения, к утешительному выводу, что в Штутгарте во всех отношениях обстоит гораздо лучше, чем в Турции, за что герцогу (оратор сказал «Карлу») и учителям подобала вполне заслуженная благодарность, которая и была принесена.

4. Занятия и чтение. Дневники.

Главными предметами его занятий были классические языки и писатели, историки, философы и поэты, в особенности греческие. Руководство Эпиктета и трактат Лонгина о возвышенном были переведены Гегелем, последний — полностью. Он занимался трагедиями Эврипида и Софокла, особенно «Эдипом в Колоне» и «Антигоной», последнюю он уже тогда признавал самой возвышенной и совершеннейшей из всех трагедий, и с тех пор постоянно восхвалял ее. Беспрестанно старался он расширять круг своего домашнего чтения в научной области и посредством трудолюбивых выписок и извлечений из прочитанных писателей, по возможности, точно и объективно укреплять в уме их содержание.

Он не был простым читателем, который воспринимает чужие мысли и жадно их поглощает: он делал прочитанное, как и пережитое, предметом собственных размышлений, которые он записывал, и с этой целью с середины 1785 года до начала 1787 года вел дневник. Наиболее замечательны в этом дневнике все те места, где снова и снова обнаруживается стремление к такому понятию истории, которое освещало бы и объясняло бы нам значение великих событий и людей, т. е. к философскому пониманию всемирной истории, обосновать которое во всей глубине было предназначено послекантовской философии и в ряду ее корифеев, главным образом, самому Гегелю. Первой ступенью не для разрешения, но для понимания этой задачи является связное и телеологическое или прагматическое воззрение на историю, высказанное как раз тогда в одном труде, усердное чтение которого поощряло юного Гегеля в его стремлении к систематическому обобщению исторических понятий: это была «Всеобщая история» (1774—1784), написанная церковным историком Г. М. Шрекком. Замечание преподавателя штутгартской гимназии Гопфа об упомянутой выше речи восемнадцатилетнего Гегеля применимо к каждому слову молодого Гегеля, выражающему стремление к историческим идеям: «felix futurum omen»!

Свой дневник он писал большей частью на латинском языке. Его заметка «о выписках», написанная в марте 1786 г., содержит удивительно остроумное и критическое рассуждение о господствовавшей среди учеников высокопарной латыни и ее причинах. Этот недостаток происходил, по его мнению, от того, что из самых различных писателей собирали отдельные фразы и при собственном употреблении смешивали их без разбора, не познакомившись с их источниками и целями, не разбирая, кто их произнес, историк или оратор, философ или поэт. Выражения, служившие для риторических описаний и гипербол, употреблялись для изображения исторического предмета, результатом чего и получались напыщенные фразы. «Ибо в соображение принимаются исключительно одни слова и фразы, а не их дух и природа. О содержании совсем и речи нет». «Все перемешано без разбора. Ораторская фраза, посредством которой мысль ради ясности, ради антитезы или ради вывода выражена описательным образом, применяется к истори-

чески маловажному предмету». Вот мысль и оценка, обнаруживающая уже в ученике мыслителя [1].

Молодость и ученические годы Гегеля в Штутгарте совпадают с великим подъемом немецкой литературы и продолжаются от пребывания Гете в Страсбурге до возвращения его из Италии. Лессинг стоял в то время на высоте своей славы и приближался к концу своего поприща: в 1772 году появляется «Эмилия Галотти», в 1779 г. — «Натан Мудрый». В промежутке между ними появляются мощные юношеские произведения Гете: «Гец фон Берлихинген» (1773), «Страдания молодого Вертера» (1774), «Клавиго», «Стелла». Ареной юношеской жизни и юношеских произведений Шиллера, этого второго прилива немецкого Sturm und Drang'a, был Штутгарт. Здесь появились в июне 1781 г. «Разбойники», в сентябре следующего года поэт бежит со своей родины и выпускает в свет свою республиканскую трагедию «Фиеско»; во время бегства, в уединении Оггерсгейма и Бауэрбаха доканчивает он свою мещанскую драму «Коварство и любовь». Во время двух последних школьных годов Гегеля появляется «Дон Карлос» и «История отпадения соединенных Нидерландов от испанского владычества». Гете проводит время в Италии и выпускает, находясь в Риме, в первом общем издании своих сочинений «Ифигению» и «Эгмонта».

Все эти произведения нетленной славы и увлекательной силы, кажется, проходят незамеченными для нашего штутгартского гимназиста, по крайней мере мы не находим у него следов их впечатления и влияния; в его сборниках и замечаниях есть намек на отрывок разбора республиканской трагедии «Фиеско», но нет каких-либо ближайших указаний по этому предмету; в его более поздних тюбингенских записках находится цитата будто бы из «Натана» Лессинга, но такого места нет в лессинговом произведении [2].

Напротив, с некоторым удивлением читаем мы в его дневнике от 1 января 1787 г., что в этот день нового года он собирался многое сделать, но так был прикован к чтению одного романа, что не мог от него оторваться. Этот роман был «Путешествие Софии из Мемеля в Саксонию» — одно из самых жалких и скучных изделий тогдашней литературы, роман, изображавший на протяжении шести толстых томов в бесчисленных письмах, с бесчисленными прибавками и продолжениями историю жизни и приключений одной молодой девушки, которой в конце семилетней войны, во время оккупации восточной Пруссии русскими, нужно было проехать из Мемеля в Дрезден, чтобы узнать об участи и местопребывании пропавшего сына ее приемной матери. Автором этой книги был Иоанн Тимофей Гермес, позднее пастор и профессор теологии в Бреславле; он добивался славы немецкого Ричардсона или даже Фильдинга и в области нравоучительного романа превзошел подвиги Николаи в жанре путешествий. Он все-таки был настолько известен, что еще двадцать лет спустя Шиллер в некоторых своих «Ксениях», каковы: «Уловка», «Пастор Циллярий» и «Для девиц благородного происхождения» (так называлось одно из этих сочинений Гер-

[1] Rosenkranz, Urkunden, II, стр. 449.
[2] Там же, III, стр. 465.

мета), бичевал автора с его «французским языком горничных» и «латынью пасторов» [1].

Незанимательные картины обыкновенной будничной жизни с ее плоскими болтливыми людьми, с ее пошловатой общежительностью, с ее гостиницами, ресторанами и почтовыми каретами, перемешанные (как тасуют карты) со всякого рода необыкновенными приключениями, очень забавляли в то время молодого Гегеля. В нем самом царит что-то будничное, старообразное, филистерское; эти свойства были побеждены и подчинены силой духа лишь с постепенным ростом его идейного мира. Никто не предчувствовал тогда, что в этом невзрачном юноше, зачитывающемся таким жалким и скучным романом, таится глубокий мыслитель, который выступит перед миром и сделается первым философом века. Когда Шопенгауер прочел в биографии Гегеля, написанной Розенкранцем, это место из его дневника, он, торжествуя, написал своему ученику К. Бэру: «Моя настольная книга — Гомер, настольная книга Гегеля — «Путешествие Софии из Мемеля в Саксонию».

II. Академические годы в Тюбингене.

1. Ход занятий. Степень магистра и кандидатура.

27 октября 1788 года Вильгельм Гегель был внесен в список студентов теологии в Тюбингене и принят герцогским стипендиатом в теологическую семинарию, или институт, как называлась основанная в бывшем монастыре августинского ордена высшая школа евангелического богословия; теперь он считался «воспитанником Тюбингенского института», из среды которого вышла такая славная плеяда ученых и знаменитых мужей. В этом учебном заведении, устроенном и руководимом на монастырских началах, он прошел совершенно бесплатно свой пятилетний курс, два первых года которого были посвящены главным образом философским, три последних — исключительно теологическим занятиям. Из его преподавателей философии назовем профессоров Флатта и Рёсслера, из преподавателей теологии — профессоров Шнуррера и Шторра; они, впрочем, не имели на него заметного и прочного влияния.

По истечении двухлетних занятий философией он держал диспут «p r o m a g i s t e r i o». Гегель защищал нравственно-философский трактат о границе обязанностей (d e l i m i t e o f f i c i o r u m) и 27 сентября 1790 г. был удостоен степени магистра философии. По прошествии трехлетних занятий теологией (осенью 1793 г.) он должен был сдать экзамен «p r o c a n d i d a t u r a». Диссертация, которую предстояло защищать Гегелю, была написана на тему из виртембергской церковной истории: «d e e c c l e s i a e w ü r t t e m b e r g e n s i s r e n a s c e n t i s c a l a m i t a t i b u s». Гегеля ошибочно считали автором вышеупомянутых диссертаций, что не соответствовало ни тюбингенским порядкам, ни характеру диссертаций, в особенности небольшому объему первой. Автором нравственно-философского трактата был профессор А. Фр. Бек (Bök), автором церковно-исторического — канцлер Лебре

[1] «Hist.-kritische Ausgabe», т. XI, стр. 99 и 100 (№ 13, 14, 25).

и надеясь встретиться с тобой, я должен, как бы там ни было, научиться также уважать судьбу и от ее милости ожидать, что мы встретимся хорошо» [1].

ГЛАВА ПЯТАЯ.

ЗАНЯТИЯ И ТРУДЫ ГЕГЕЛЯ ВО ФРАНКФУРТЕ.

I. Система в первоначальной форме.

1. Наброски.

Из трех частей, заключающих в себе изложение гегелевской системы в ее законченном виде, именно логики и метафизики, философии природы и философии духа, во время франкфуртского периода были написаны очерки двух первых на ста двух листах, очерк третьей части, именно учение о духе или о нравственности (этика), — на тридцати листах; Розенкранц сделал попытку изложить содержание этих ста тридцати двух листов в дословных выписках по своему выбору на сорока двух страницах [2].

Язык этих очерков, как и выписок из них, настолько тяжел, затруднителен и нескладен, что необходимо подробное и основательное знакомство с целой системой в ее вполне развитой форме, чтобы как-нибудь понять эти первые очерки. Такое знакомство могло предполагаться в биографии, явившейся в качестве «дополнения» к сочинениям Гегеля и написанной около пятидесяти лет тому назад, но оно не может предполагаться в настоящем сочинении, цель и план которого требуют сначала описания жизни и характера философа, а потом развития и изложения его учения.

2. Основная задача. Религия как мировая проблема.

Согласно направлению и ходу своих занятий, Гегель был с давних пор заинтересован одной основной задачей, которою он постоянно занимался и которая руководила его учением и подчиняла его себе с первых зачатков вплоть до завершения. Этою задачею была сущность религии не как предмета, которым специально занимается теология, но как проблемы мира.

Кантовское учение о религии выяснило очень резкий контраст между сущностью религии и ее историческим проявлением, между невидимою и видимою церковью, из которых последняя имеет форму народной религии, связанной с культом, подчиненной государству и имеющей иерархическое устройство. Юный Гегель стал решительно на сторону кантовского учения. Он требовал признания чистой религии, невидимой церкви: «Мы не хотим быть назади!» С таким воззванием обращался к нему Шеллинг. «Пусть нашим лозунгом будут разум и свобода, нашим сборным пунктом — невидимая церковь!» отвечает ему Гегель [3].

---

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 27 и 28.
[2] Rosenkranz, Hegels Leben, стр. 99—141.
[3] См. выше, гл. III, стр. 36.

беспьере. Пока мир был потрясаем ходом этих великих событий, Гегель прошел по указанным выше ступеням свое поприще в Тюбингенском институте.

3. Дружеские связи. Политический клуб.

Производившийся по старовиртембергским порядкам в конце летнего семестра ежегодный перевод учеников из гимназии в университет, из низшей семинарии или монастырской школы в Тюбингенский институт, назывался «промоцией», а участвовавшие в ней ученики — «компромоционалами», которые распределялись и помещались по степени своих способностей и успехов. Гегель согласно такому распределению считался третьим; первым был некий Ренц, который вследствие преждевременной смерти не успел оправдать великих надежд, возлагавшихся на него. Самым лучшим другом Гегеля между компромоционалами был Финк, позднее пастор в Гогенмеммингене, которого мы встречаем также в числе его друзей, записавших свое имя в его альбом.

Из академических друзей его юности особенно выдавались двое, память о них живет в потомстве, и на самого Гегеля они имели значительное влияние: одному из них выпал на долю самый несчастный из человеческих жребиев, другому — один из самых счастливых. Этими юношами были: Фридрих Гельдерлин из Нюртингена, родившийся 20 марта 1770 года в Лауффене на Неккаре, и Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг из Леонберга, родившийся 27 января 1775 года; первый был одним из школьных товарищей Гегеля; второй уже на шестнадцатом году был студентом и воспитанником института; в своей промоции он был первым, отличался сведениями по еврейскому языку и вообще был «ingenium praecox», как отметил сам его отец, пастор и профессор в Бебенгаузене, определяя сына в Тюбингенский институт в октябре 1790 года [1].

Восторженные чувства, возбужденные французскою революцией, проникли и в тихую жизнь Тюбингенского института и особенно горячо выразились у студентов из зарейнского графства Мёмпельгард, принадлежавшего в то время к герцогству Виртембергскому. Тюбинген считался их родным университетом и давал им стипендии. Здесь был основан политический клуб, усердно читались газеты, обсуждались события, и одушевление дошло до того, что в одно воскресенье ясным весенним утром, юные энтузиасты свободы отправились за город и на лугу около Тюбингена посадили по французскому образцу дерево свободы. В числе их были также Гегель и Шеллинг. Дело получило огласку, и герцог Карл сам явился, чтобы успокоить бурю в стакане воды. Вероятно, это невинное торжество произошло в одно из весенних воскресений 1791 года, еще в так называемые золотые дни французской революции. Листы гегелевского альбома за это время наполнены восклицаниями, подходящими к дереву свободы. В одном месте мы встречаем восклицание, вложенное Шиллером в уста Гуттена: «In tyrannos». На другом листе: «Vive la liberté!» На третьем: «Vive Jean Jacques!» и т. д.

[1] Ср. наст. соч., т. VI (2 изд.), кн. 1, гл. I, стр. 9 (юбил. изд., т. VII).

На внешний вид и манеры Гегеля нравы нового времени и академической жизни нисколько не имели преобразующего влияния. В физических и рыцарских упражнениях он не был искусен и ловок, верховой езды и фехтования он скорее избегал, чем занимался ими, с барышнями предпочитал играть в фанты, чем танцовать, и одевался небрежно, по старомодному. Старообразность и медлительность его существа должны были еще более поражать и бросаться в глаза в Тюбингене, среди академических товарищей его юности, чем в Штутгарте. В институте его называли «стариком» или «стариной». Его друг Фаллот из Мемпельгарда в своем альбоме, на листке от 21 февраля 1791 года, изобразил его под этим насмешливым прозвищем; он нарисовал его сгорбленным, ковыляющим на костылях, а внизу подписал: «Помоги, боже, старику!»

Однако Гегель нисколько не был скрытным человеком и не стоял особняком в мрачной и тяжелой замкнутости: нет, он был веселым собеседником, которого любили (как показывает и добродушная насмешка Фаллота); который принимал участие в веселой попойке, забыл в одной товарищеской поездке за город предписанный монастырем час возвращения и за это попал в карцер; который страстно влюбился в красивую девушку, Августу Гегельмейер, дочь покойного профессора теологии, и даже в альбоме на листке, посвященном его другу Финку, высказал, что он вовсе не был противником вина и любви: «Хорошо закончилось последнее лето, еще лучше нынешнего! Девизом первого было: вино, последнего: любовь! 1 октября 1791 г. Да здравствует А. (V. A!!!)». Предание, вполне вероятное, свидетельствует, что он не имел особенного успеха у женщин. Правда, его сестра сообщает, что дело было наоборот, и что он «той или другой отдавал предпочтение, но никаких надежд не подавал»; однако такое толкование более соответствует сестриной любви, чем истине. При его видах и планах на будущее не могло вообще и речи быть о женитьбе.

В то время, как Фаллот изображал его стариком, который с опущенною головою тихо пробирается на костылях, Гельдерлин вписывает в его альбом слова гетевского Пилада: «Наслаждение и любовь — крылья для великих дел. Символ „Ἓν καὶ πᾶν". Поистине крылатые слова!

Для великих дел, которые был призван совершить Гегель, необходимы были два крыла: любовь к эллинскому миру и страсть к философии. Ни один из его друзей не мог так окрылить первую, как Гельдерлин, и вторую — как Шеллинг.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ГЕГЕЛЬ В ДОЛЖНОСТИ ДОМАШНЕГО УЧИТЕЛЯ В БЕРНЕ.

I. План жизни и годы странствования.

1. Период учительства.

Карьера виртембергского теолога ведет обыкновенно от университета и кандидатуры через викариат к должности пастора. Такая перспектива, однако, не представляла для Гегеля ничего привлекательного,

потому что при философском складе его мышления ему недоставало необходимого для духовного лица пафоса, и при свойственной ему медленности и неповоротливости у него не было дара духовного красноречия: он был и остался «orator haud magnus». Поэтому он решил в будущем занять должность преподавателя философии, а настоящее и ближайшее время посвятить необходимой для этого научной и экономической подготовке, которую удобнее всего можно было совместить с положением и деятельностью домашнего учителя или гувернера.

Таким образом он пошел тем же путем, каким шли до него также и Кант и Фихте, после него и одновременно с ним Шеллинг, позднее — Гербарт. Если, благодаря счастливому случаю, молодому ученому приходится жить в больших и интересных городах и вращаться, будучи домашним учителем, в выдающихся домах и семействах, то его положение и деятельность оказывают обратным путем воспитательное влияние и на него самого, и это время учительства составляет в ходе его развития настоящие годы странствования. И вот обстоятельства сложились для Гегеля так счастливо, что он провел время своего учительства в двух исторически поучительных и передовых городах, в видных домах, воспитывая и сам получая воспитание. Первым городом был Берн, вторым — Франкфурт на Майне.

Правда, эти годы странствования — полные семь лет — тянулись несколько долго для цели, к которой он стремился. Когда он достиг начала ее и получил кафедру в Иене в день своего рождения в 1801 г., ему был 31 год, тогда как его друг Шеллинг, будучи значительно моложе его, 23 лет был уже профессором.

2. Пребывание в Штутгарте. Штейдлин и Гельдерлин.

Осенью 1793 г. Гегель возвратился из Тюбингена в свой родной город, чтобы здесь некоторое время отдохнуть и восстановить свое здоровье, страдавшее от частых приступов лихорадки. Его отец, старовиртембергский бюрократ, консерватор и верноподданный герцога, питал коренное нерасположение к революционным взглядам, которые вынес его сын из Тюбингена, и в это время, ознаменованное во Франции господством Конвента, между ними происходили довольно часто политические споры, не ослаблявшие, впрочем, их взаимной любви.

Во время этого непродолжительного пребывания в Штутгарте Гегель подружился с Штейдлином и совершал с ним частые прогулки в Каннштат, которые Штейдлин находил весьма интересными и о которых сохранил отрадные воспоминания. Этим новым другом был не молодой юрист, как передает Розенкранц, а известный, как литератор и поэт, Готтольд Фридрих Штейдлин, тридцати пяти лет от роду; он издал уже тогда первый швабский Альманах муз (1781) и в ту пору был озлобленным и, пожалуй, завистливым врагом Шиллера, который в противоположность ему выпустил «Антологию на 1782 г.». Впоследствии между Штейдлином и бывшим на 12 лет моложе его Гельдерлином возникла тесная дружба. Гельдерлин посвятил ему одно из лучших своих стихотворений, именно «Греция» (1794), вполне характеризующее склад его души и чувства:

Hätt'ich dich im Schatten der Platanen,
Wo durch Blumen der Ilissus rann,
Wo die Jünglinge sich Ruhm ersannen,
Wo die Herzen Sokrates gewann,
Wo Aspasia durch Myrten wallte,
Wo der brüderlichen Freude Ruf
Aus der larmenden Agora schallte,
Wo mein Plato Paradiese schuf, u. s. w [1]

Вероятно, одновременно с этим стихотворением, произошло проникнутое раскаянием сближение Штейдлина с Шиллером, который, возвратившись для физического и духовного отдыха на родину, после продолжительного пребывания в Людвигсбурге, прибыл в начале весны 1794 г. в Штутгарт; через Штейдлина он познакомился и с Гельдерлином, своим младшим соотечественником и наиболее поэтически одаренным из своих эпигонов, и рекомендовал его в качестве гувернера своей приятельнице Шарлотте фон Кальб. Таким образом Гельдерлин прибыл в Вальтерсгаузен в дом госпожи фон Кальб, а оттуда — в Иену, где увидал Фихте в первый период его деятельности, слушал его и восхищался им. В это время Шеллинг еще пребывал в Тюбингенском институте, а Гегель отправился на место домашнего учителя в Берн.

3. Судьбы и положение Берна.

В 1791 году исполнилось шестьсот лет со времени основания города Берна герцогом Берхтольдом V фон Церинген (1191). Этот юбилей предполагалось отпраздновать самым торжественным образом, но празднество не состоялось ввиду опасностей, угрожавших из Франции. В подчиненных Берну областях, в Ааргау и особенно в Ваадте, возникли вследствие подстрекательства французских клубов мятежные смуты, имевшие целью отпадение от главного города, разрушение старобернского государства и ниспровержение его строя. 10 августа 1792 г. верная швейцарская королевская гвардия была перебита в Тюильри парижской чернью, и Берн, по случаю потери многих храбрых сынов своих, был погружен в глубокий траур.

Из владения Церингенов, после быстрого прекращения правящей династии (1218), Берн сделался самостоятельным городом священной римской империи и с течением времени путем войн и договоров, путем покорения Ааргау и Ваадта, благодаря внедрению реформации со всеми сопровождавшими ее секуляризациями, сделался самым могучим членом древнего союза и городом с обширными владениями; его аристократическое устройство постепенно приняло характер строго выраженной олигархии. Все попытки к освобождению подчиненных стран, как например, относительно Ваадта заговор майора Давеля в Лозанне

[1] (О, если бы ты был со мною в тени платанов, где средь цветов Илисс струился, где юноши мечтали о славе, где пленял сердца Сократ, где Аспазия странствовала среди мирт, где клик братской радости доносился с шумной площади, где мой Платон творил свой рай, и т. д.). Fr. Hölderlin sämmtl. Werke. Herausgeg. von. Christ. Theodor Schwab (1845). T. X, стр. 6. Dichtungen von Fr Hölderlin. Herausg. von K. Kostlin (1884). Стр. 166—168 (здесь стоит «Cephisus» вместо «Ilissus»). Ср. введение, стр. IV.

(1723), все попытки к свержению олигархии, как заговор Самуила Генци в Берне (1749), признавались за государственную измену и наказывались смертною казнью.

Во главе города и государства находился в качестве носителя законодательной власти Великий совет «двухсот», в зависимости от которого находился староста и Малый совет как административная и хозяйственная власть. Великий совет (Conseil souverain) был настоящим верховным правителем; в состав его выбирались лица из способных к управлению и правящих родов в городе, и *пополнялся он* каждые десять лет на святой неделе.

Члены Великого и Малого совета как носители и представители бернской государственной власти назывались «верховными государями» (seigneurs souverains), носили титул «их бернские превосходительства» (Leur Excellences de Berne). Эти верховные государи не переносили того, чтобы автор «Contrat social» и «Emile», удалившись от света, жил в тихом уединении на острове Петра (1765); а несколькими годами раньше, когда Вольтер жил в Лозанне (1756—1758), они дали знать своим тамошним чиновникам, что некоторые мнения и шутки, которые позволил себе Вольтер в частных кругах по адресу бернских властей, были приняты в очень дурную сторону. Тогдашний староста в шутливой, но весьма характерной форме предостерег знаменитого писателя и указал ему, что гораздо безопаснее говорить против господа бога, религии и Иисуса Христа, чем против бернских властей, ибо первые прощают оскорбления, а вторые — никогда [1].

4. Род Штейгеров.

К древним родам бернской олигархии принадлежал род Штейгеров, в двух линиях, из которых одна, имевшая в гербе изображение черного альпийского козла на золотом поле, носила название «черных Штейгеров». В некоторые очень критические и важные моменты бернской истории мы встречаем фамилию Штейгер на высших административных должностях. Исаак Штейгер стоял во главе государства во время вышеупомянутого заговора Давеля; Христофор Штейгер был старостой, когда началась (1744) открытая агитация Генци против олигархических злоупотреблений, а Николай Фридрих Штейгер был последним старостой старого и могучего Берна; утром 4 марта 1798 г. он был председателем в последнем заседании Великого совета и, будучи исполнен патриотических, аристократических и геройских чувств, не пожелал пережить политической гибели Берна в борьбе против французов. Христофор Штейгер дипломом от 10 декабря 1714 г. удостоился

[1] «Monsieur de Voltaire, on prétend, que vous écrivez contre le bon Dieu, c'est un mal! Mais j'espère, qu'il vous le pardonnera; on ajoute, que vous déblatérez contre la religion, c'est fort mal encore! Contre Notre Seigneur Jésus-Christ, c'est mal aussi; j'espère toutefois que, lui aussi il vous le pardonnera dans sa grande miséricorde; mais, Monsieur de Voltaire, gardez — vous bien d'écrire contre Leurs Excellences de Berne, nos souverains seigneurs, car vous pouvez bien compter, qu'ils ne vous le pardonneraient jamais» (La vie intime de Voltaire aux Delices et à Ferney 1754—1778 d'après des lettres et de documents, inédits par Lucien Percy et Gaston Maugras», 2-me édition, Paris (Calmann Lévy) 1885, p. 238.

звания прусского барона, Николай Фридрих Штейгер — кавалера прусского ордена Черного орла [1].

Воспитание своих детей поручил нашему Гегелю Карл Фридрих Штейгер, женатый на происходившей из староберпского патрицианского рода Марии фон Ваттенвиль-Диссбах и бывший с 1785 г. членом Великого совета; мы не знаем, как и при чьем посредничестве это произошло. Его родовым имением были деревня и зáмок Чугг в наместничестве Эрлах, расположенные в расстоянии получаса ходьбы от одноименного города на южном склоне Жолимон в Юре, на берегу Билерского озера; поэтому он носил имя Штейгер фон-Чугг; соответственно этому Гегель в выданном ему бернским правительством паспорте был отмечен, как «gouverneur des enfants de notre cher et féal citoyen Steiguer de Tschougg» [2].

Здесь семейство Штейгеров проводило весну и лето, и здесь скончался Карл Фридрих Штейгер 28 декабря 1841 года семидесяти восьми лет. Детей, которых предстояло воспитывать Гегелю, было трое: две девочки и один мальчик Фридрих Штейгер, которому был седьмой год, когда Гегель начал преподавание. Мы не имеем более подробных сведений ни о характере преподавания, ни о характере воспитанников; повидимому, Гегель в душе чувствовал себя и остался чуждым этому семейству, несмотря на свою трехлетнюю деятельность в его среде; поэтому нет никаких следов его переписки с этою семьей, как ни тщательно разыскивали их. Г-жа Торманн в Берне, здравствующая и поныне дочь гегелевского воспитанника, уверяет, что она слышала, будто вместе с Штейгерами у Гегеля учился один мальчик из Нейенбурга, по имени Перро, но и об этом не имеется никаких точных сведений.

После падения французской империи в эпоху реставрации (1815) в Берне была опять восстановлена прежняя форма правления, но вслед за июльской революцией она была уничтожена навсегда. 10 января 1831 года Великий совет сложил с себя свою власть [3]. К членам его

---

[1] Как известно, Лессинг в 1753 г. намеревался представить на сцене трагедию Самуила Генци, разыгравшуюся в Берне четыре года перед тем, и в XXII и XXIII своих тогдашних письмах сообщил некоторые сцены из нее (т. III, стр. 330—354). При этом он поставил себе за образец «Юлия Цезаря» Шекспира, незадолго до того переведенного на немецкий язык Борком, прусским посланником в Лондоне. Генци должен был походить на Брута, Верньє — на Кассия, тогда как Дюкрэ представлял эгоистичного, мстительного мятежника, и некоторые члены Великого совета изображались частью республиканцами, по образцу Генци, частью бунтовщиками, по образцу Дюкрэ. Один из них выставлялся добродетельным и патриотом-правителем, так сказать, отцом отечества, который покровительствует почитающему его Генци; ему, очевидно, предназначалось играть в лессинговой трагедии большую роль; это — Штейгер; в качестве исторического лица здесь мог подразумеваться не кто иной, как Христофор Штейгер. Воспитанником Гегеля был его праправнук. (Знаменитый Галлер, бывший с 1745 г. членом Великого совета в Берне, в своем критическом разборе этого произведения Лессинга отрицал верность лессингова понимания заговора Генци и характеров его трагедии.)

[2] Теперь в прежнем замке помещается лечебное заведение для эпилептиков.

[3] Ср. г-жа В. фон Мюлинен, Berns Geschichte von 1191—1891. Festschrift zur 700-jährigen Grundungsfeier, VII, стр. 207 и след.

в 1818—1831 гг. принадлежал Рудольф Фридрих Штейгер, воспитанник Гегеля, умерший семидесяти одного года в 1858 г.

II. Дальнейшее развитие Гегеля в Швейцарии.

1. Язык, нравы и политика.

Гегель извлек четвероякую пользу из своего пребывания в Швейцарии, не считая тех благотворных результатов, какие приносит каждому воспитателю и учителю добросовестное исполнение его обязанностей, ибо всякое воспитание богато опытом, и всякое преподавание исполнено поучения для того, кто преподает. В доме, где он проживал, ему представился случай ежедневно практиковаться во французском языке, познакомиться с нравами и мнениями бернских патрициев, близко узнать характер и устройство аристократически-олигархического правления, что его весьма интересовало с политической точки зрения и побудило его весьма точно изучить и сделать заметки даже о финансовом управлении старого Берна; наконец ему представился случай увидеть и обойти прекрасные и величественные места Швейцарии.

Консервативные воззрения, господствовавшие по традиции в доме Штейгера и среди бернской аристократии, представляли весьма значительный противовес революционному идейному опьянению, которое Гегель принес с собою из тюбингенского клуба. С падением Робеспьера 9 термидора 1794 г. наступило благодетельное реакционное движение, которое направилось против террора и привело к тому, что один из самых гнусных его приверженцев, И. Б. Каррье, своими злодеяниями в Нанте прославившийся как одно из чудовищ революции, был обезглавлен 16 декабря 1794 года. Вскоре после этого, в первом из своих швейцарских писем к Шеллингу, Гегель упоминает про это событие довольным тоном: «Что Каррье гильотинирован, это, должно быть, известно. Читаете ли вы французские газеты? Помнится, мне некто говорил, что они запрещены в Виртемберге. Этот процесс имеет очень важное значение и обнаружил всю мерзость приверженцев Робеспьера» [1].

На святой неделе должны были состояться выборы для пополнения членов в Великий совет. Так как выборы производились верховными государями, то предпочтение на выборах давалось их зятьям, почему все очень домогались женитьбы на их дочерях. Гегелю пришлось очень близко познакомиться с этими в высшей степени поучительными для характеристики олигархического строя приемами. Он пишет 16 апреля 1795 года к Шеллингу: «Мой совет запоздал, причиною чего были отчасти кое-какие дела, отчасти развлечения по случаю политического праздника, который здесь справлялся. Каждые 10 лет пополняется Conseil souverain и избираются около 90 новых членов взамен выступающих в это время из состава совета. Я не в силах описать всего, что только при этом проделывается, до какой степени все интриги при

---

[1] В письме есть дата: «Берн, в святую ночь перед Рождеством, 24 декабря 1794 г.» Карл Гегель, Briefe von und an Hegel, ч. I, стр. 6—9.

княжеских дворах с помощью двоюродных братьев и сестриц составляют ничто в сравнении с комбинациями, практикующимися здесь. Отец выбирает своего сына или зятя, который имеет наибольшее приданое и т. д. Чтобы иметь понятие об аристократическом правлении, нужно провести здесь одну зиму перед пасхой, когда происходят выборы в совет»[1].

2. Путешествие по Альпам.

Несколько недель спустя после достопамятного праздника пасхи, в мае 1795 года, Гегель предпринял поездку в Женеву, а в последнюю неделю июля следующего года, перед окончанием своего пребывания в Швейцарии, совершил путешествие в компании трех саксонских гувернеров, большою частью пешком, по верхним Альпам. Это путешествие, описанное Гегелем в его дневнике, было одной из лучших, еще до сих пор наиболее излюбленных прогулок в центральной Швейцарии. Сто лет тому назад туристы не налетали еще в Швейцарию саранчой; правда, не было и комфорта покойных гостиниц и удобств сообщения, железных дорог, пароходов, горных дорог; путешествия были трудны, утомительны, и если приходилось, подобно Гегелю, итти под конец с израненными ногами, то даже прямо мучительны[2].

Путь предстоял от Берна в Тун, через Тунское озеро в Интерлакен («Гинтерлаккен») в Лаутенбрунн и через Венгернальп в Гриндельвальд и к большому гриндельвальдскому глетчеру, через Шейдегг к Рейхенбахскому водопаду и в Мейринген, потом в долину Гасли до истоков Аара и до границ бернской области к ронскому глетчеру, затем через Гримзель и Фурку в область Сен-Готарда и Рейсы, в Андерматт, через Урнское ущелье и Чортов мост в Амштег и Флюелен, по Фирвальдштетскому озеру в Бруннен, Герзау, Веггис, Люцерн и отсюда обратно в Берн.

Зрелище швейцарских гор, их исполинских вершин и вечно снежных пространств, их глетчеров, горных потоков и озер составило бы само по себе для всякого другого неописуемо великое событие. Не такое впечатление произвело все это на Гегеля. В описании его путевых впечатлений мы нигде не встречаем выражения изумления и восторга; колоссальные массы скал и льда, вершины и глетчеры произвели на него отталкивающее впечатление, теснины и ущелья показались ему неприветливыми и наводящими страх, непрерывный шум горных ручьев в их стремительном беге был для него тягостен и скучен; только водопады доставили ему освежающее и приятное зрелище. Так, о Штаубахе он пишет: «Грациозная, непринужденная, свободная игра низвергающихся брызг воды имеет в себе нечто привлекательное. Если не замечаешь мощи, великой силы, то не приходит мысль о принуждении, о *необходимом* природы: живое, вечно себя разрушающее, распадающееся в разные стороны, не соединяющееся в одну массу, вечно несущееся вперед и деятельное, скорее рисует картину свобод-

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 14.
[2] Rosenkranz, Urkunden, IV, стр. 470—490.

-ной игры». Он описывает низвергающиеся волны Рейхенбаха и говорит о зрителе: «В этом водопаде он видит вечно одну и ту же картину и в то же время видит, что она никогда не бывает одна и та же». Напротив о гриндельвальдском глетчере он замечает: «Его вид не представляет ничего особенно интересного. Можно назвать его только новым родом снега, который однако совсем не дает новой пищи уму» и т. д.

Он стоит среди величавого мира Альп, не постигая тех сил духа земли, которые создали такие творения. Если бы наш турист мог знать геологический характер Альп в его непрерывной жизни и смене, если бы он мог просвещенным взором увидеть характер глетчеров в их вечном движении и изменении, то эти явления не показались бы ему такими косными и однообразными. Он искал эстетических впечатлений, но склад его ума восставал против их возвышенности, он был слишком честен и прям по отношению к самому себе, чтобы лицемерить с собою и выдумывать себе ощущения, которых он вовсе не испытывал; в нем было нечто такое, чему не могла импонировать вся колоссальность альпийского мира и что не уничтожалось перед нею.

Когда он достиг верхней части долины Гасли и очутился в совершенно пустой и безлюдной скалистой местности, лишенной деревьев и всякой растительности, где природа теряет всякий признак целесообразности, пригодной для человеческого существования, там ему пришли в голову мысли о ничтожестве всех телеологических рассуждений и всякой физикотеологии, столь излюбленной как правоверным богословием, так и современным просвещением, — мысли, тесно связанные с его тогдашними философскими занятиями. «Я сомневаюсь, отважится ли здесь самый верующий теолог приписать самой природе вообще в этих горах цель, направленную к пользе человека, который то ничтожное, скудное, чем он может воспользоваться, должен с трудом присваивать себе и в то же время никогда не уверен, что за это невинное воровство, за похищение горсточки травы, он не будет раздавлен камнями и лавинами, — что жалкое произведение его рук, его бедная хижина и коровник, не будут разрушены в течение одной ночи. Среди этих необитаемых пустынь образованные люди придумали бы скорее все другие теории и науки, но едва ли ту часть физикотеологии, которая показывает высокомерию человека, как природа устроила все для его наслаждения и довольства. «Это высокомерие вместе с тем характеризует наш век, так как оно находит себе удовлетворение скорее в мысли, что все сделано для человека посторонним существом, чем в сознании, что собственно сам человек и есть тот, кто поставил природе все эти цели». Однако обитатели этих местностей живут, чувствуя свою зависимость от могущества природы, и это рождает в них спокойную покорность ее разрушительным началам. Если их хижина разрушена до основания, засыпана или снесена, то они строят на том же месте или по близости другую. Если на какой-нибудь дороге люди часто находят смерть под обрушивающимися скалами, то остальные все-таки идут спокойно по ней, — в полную противоположность горожанам, которые обыкновенно, не достигая своих целей только в силу своей собственной неловкости или

по злой воле других, делаются нетерпимыми и нетерпеливыми и, даже если чувствуют могущество природы, нуждаются в утешении и находят его разве в той болтовне, которая доказывает им, что, может быть, это несчастье и выгодно для них, — ибо они не могут возвыситься до того, чтобы отказаться от своей пользы. Требовать от них того, чтобы они вздумали отказаться от вознаграждения, значило бы отнимать у них их божество».

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

ПРОДОЛЖЕНИЕ. ЗАНЯТИЯ ГЕГЕЛЯ В ШВЕЙЦАРИИ.

I. Значительные современные события.

1. Философия. Фихте и Шеллинг.

К числу разнообразных влияний, которые воспринял Гегель в течение своего мирного учительства в Швейцарии, относится то могучее и необыкновенное действие, какое оказали на него великие события в области немецкой философии, немецкой поэзии и в политическом мире.

Из младшей кантовской школы выдвинулся Иоанн Готтлиб Фихте, который, после двух своих анонимных сочинений — «Критики всякого откровения» и «Попыток исправить суждения публики о французской революции», — благодаря своей академической деятельности в Иене и одновременному обоснованию своего наукословия в ряде сочинений (1794—1799), достиг репутации самого гениального философа своей эпохи. Кант закончил свою профессорскую деятельность в 1797 году и в следующем году издал последнее из своих сочинений. Гельдерлин, слушавший Фихте в Иене, изображал его в своих письмах, как титана мысли [1].

Молодой Шеллинг, который уже семнадцати лет поместил в Меморабилиях Паулуса свое сочинение о «мифах, исторических сказаниях и философемах древнейшего времени», окрыленными шагами следовал по стопам своего образца Фихте. В период времени от 1794—1801 г. в первой серии своих сочинений (1794—1796) он самостоятельно развил основную идею Наукословия и осветил ее самым ясным образом, потом во второй серии (1797—1799) он обосновал принцип натурфилософии, — в этом он пошел далее Фихте, — и, наконец, начал те трактаты, которые он, двадцатишестилетний юноша, назвал «Изложением моей системы философии» (1801). Этою системою была философия тожества. Непосредственно перед этим вышла его «Система трансцендентального идеализма», — из юношеских сочинений Шеллинга наиболее обработанное, совершенное по форме и широко задуманное [2]. Он еще только заканчивал период своего академического образования и был еще студентом Тюбингенского института, когда Гельдерлин утешал

---

[1] Ср. наст. соч., т. V (2-е изд.) (т. VI, юбил. изд.), кн. 2, гл. II, стр 261—263, 268—270.

[2] Ср. наст. соч., т. VI (2-е изд.) (юбил. изд., т. VII), кн. 2, отд. I, гл. I стр. 282—286; гл. II, стр. 289—294.

своего двадцатилетнего друга, жаждавшего знаний и славы, говоря: «Не беспокойся! Ты зашел так же далеко, как и Фихте; я, ведь, слушал его».

В то время, о котором мы говорим, в Германии философом будущего был Шеллинг. Гегель во время своего пребывания в Берне внимательно прочел и проштудировал «Религию в границах чистого разума» Канта, «Основание общего наукословия» Фихте, сочинения Шеллинга «О возможности формы философии вообще», «Я, как принцип философии» и его «Письма о догматизме и критицизме». Младший друг был для Гегеля образцом и проводником на пути философии; сочинения Шеллинга помогли ему понять и усвоить философию Фихте; медленными шагами, как это было свойственно его природе, шел он за Шеллингом; наступит время, когда он поймет различие между Фихте и Шеллингом, и это поставит перед ним задачу, к решению которой он сам был призван; он решит эту задачу и опередит своего прежнего друга в дальнейшем развитии философии. То, что сказал Аристотель про Анаксагора, сравнивая его с Эмпедоклом, можно применить также и к Гегелю в его отношении к Шеллингу: по возрасту старше, по трудам моложе (ἡλικίᾳ πρότερος, ἔργοις ὕστερος).

2. Немецкая поэзия. Шиллер.

В мае 1789 года Шиллер вступил в свою должность преподавателя в Иене, в то время уже проникнутый философско-историческими идеями Канта. В течение своего невольного досуга, вынужденного болезнью, он был погружен в чтение главных произведений Канта, именно «Критики способности суждения» и, в силу конгениальных стремлений, решил дать кантовским идеям дальнейшее развитие в области эстетики. Он осуществил это намерение в 1792—1796 гг. в ряде сочинений, из которых «Письма об эстетическом воспитании человека» и трактат «О наивной и сантиментальной поэзии» были последними и наиболее глубокими и принадлежат к лучшему, что произвела немецкая философия в области эстетики и поэтики. Если обозначить границы философского периода Шиллера заглавиями его стихотворений, то в начале надо будет поставить его «Художников» (1789), а в конце «Идеал и жизнь» (1795) — совершеннейшее произведение нашей философской лирики, рожденное от идей, которые развил Шиллер в своих письмах об эстетическом воспитании. Выход из идеализма критической философии в объективное поле действительности прежде всего был совершен в эстетике и именно Шиллером. Его названные выше письма Гегель изучил в Берне и оценил их блестящие достоинства [1].

В мае 1794 года Шиллер возвратился из места своего отдыха в Штуттгарте (куда он отправился из Людвигсбурга в декабре 1793 года) в Иену, с планом основания «Гор» (Horen), давших ближайший повод к литературному сближению его с Гете. Уже в следующем месяце началась между ними переписка, и возник тот чудный дружественный

[1] Мое «Schillers Schriften», 2-е изд., т. II (1891), кн. 2, гл. II, стр. 19—34. Гл. VI, стр. 106—170, гл. IX, стр. 209—224. «Briefe von und an Hegel», I, стр. 17. (Письмо 16 апр. 1795 г.)

союз взаимного поощрения и радостного творчества, который продолжался до самой смерти Шиллера и знаменует собою поистине золотой век нашей новой поэзии. Шиллер достойно начал свое короткое двадцатипятилетнее поприще своими драматическими произведениями, еще достойнее кончил его. В этом было его назначение. Восьмилетний промежуток времени, относящийся к средине этого периода (1788—1796), ознаменован появлением главнейших его исторических и философских сочинений, исторические сочинения были вызваны драматическими и наоборот: за трагедиею «Дон Карлос» последовала «История отпадения Нидерландов от испанского владычества», за «Историей тридцатилетней войны» — трагедия «Валленштейн» в форме трилогии (1796—1799), едва ли не самое совершенное из всех произведений нашей драматической поэзии, которое даже самим Шиллером не было превзойдено в его позднейшей деятельности.

3. Новый век.

То была историческая, национальная и вместе с тем подходящая к современной эпохе, навеянная духом времени трагедия, потому что взоры современников были обращены на мировую войну и на личность окруженного славой и успехом, изумительного и удивлявшего весь мир полководца — молодого генерала Наполеона Бонапарта. Одновременно с появлением «Валленштейна» Шиллера были совершены походы Наполеона в Италию и Египет, победы при Лоди, Кастильйоне и Арколе, битва при пирамидах, возвращение в Париж, падение директории, учреждение консульства. Во главе Франции стоит тридцатилетний Бонапарт, который, под именем первого консула, был в сущности единодержавным государем. Он спешит в Италию, чтобы восстановить славу французского оружия, и увенчанный славою возвращается после битвы при Маренго (14 июня 1800 г.). Ликование победы охватывает всю Францию и проникает до парижских мансард. Беранже в одной из лучших своих песен воспел одушевление победы и новое настроение той эпохи: «A Marengo Bonaparte est vainqueur! Le canon gronde, un autre chant commence» и т. д. [1].

В следующем году заключен Люневилльский мир. Франция становится уже мировою империей, границы ее — Рейн и Эчь, соседние с ней государства составляют почти ее провинции: батавская, гельветическая, лигурийская, цизальпинская республики. В течение первого десятилетия нашего столетия Бонапарт становится Наполеоном I, французским императором, и после своих побед над Австрией и Россией, над Пруссией и Россией, наконец, опять над Австрией становится и чувствует себя властителем мира.

Французская революция по пророческому выражению Талейрана совершила и докончила свое путешествие вокруг света: первою станцией была канонада при Вальми (20 сентября 1792 г.) и отступление соединенных войск Австрии и Пруссии, выступивших и вторгнувшихся

[1] «Бонапарт — победитель при Маренго. Грохочет пушка, начинается новая песня...»

во Францию, чтобы освободить короля и наказать Париж. Гете, участвовавший в этом походе, пережил день при Вальми в качестве очевидца и произнес перед окружавшими его лицами слова, которые оказались пророческими: «Ныне на этом месте начинается новая эпоха всемирной истории, и вы можете сказать, что вы присутствовали при этом»[1].

Шиллер, не доживший до битвы при Аустерлице, но современник битвы при Маренго, мирных договоров, изменивших вид вселенной, и коронования императора, незадолго до своей смерти прибавил к песне кавалеристов, этому заключительному хору в пьесе «Лагерь Валленштейна», еще одну заключительную строфу, проникнутую воинственным чувством и торжествующим настроением эпохи.

Auf des Degens Spitze die Welt jetzt liegt,
Drum froh, wer den Degen jetzt führet,
Und bleibt nur wacker zusammengefügt,
Ihr zwingt das Glück und regieret.
Es sitzt keine Krone so fest und so hoch,
Der muthige Springer erreicht sie doch[2].

Этим отважным наездником был Наполеон. Стоит только представить себе то мощное влияние, которое этот единственный человек оказывал не только на преобразование мира, но и на воображение своих современников, чтобы понять, как Гегель, видевший в день перед Иенской битвой императора проезжающим по городу, мог написать своему другу: «Я видел верхом на коне мировую душу».

II. Философские занятия.

1. Теологические проблемы.

Для того чтобы дать более полную картину той эпохи, мы забежали на несколько лет вперед; возвращаемся теперь к тихой швейцарской жизни Гегеля и его тогдашним философским занятиям. Как он писал в январе 1795 г. другу в Тюбинген, он «с некоторого времени вновь принялся» за изучение кантовской философии. Вдали от литературного движения, стесняемый деятельностью совершенно иного характера, отвлекающею его в сторону, он хотел бы иметь своим руководителем высокоученого, уже усердно занятого разработкою собственных сочинений Шеллинга, и познакомиться через него с современным положением вопросов. Вот почему он начал и поддерживал с ним переписку.

Шеллинг не только держал диспут «pro magisterio» и «pro candidatura», но написал и собственные, предназначенные для этого трактаты: предметом первого был важный вопрос — библейское повествование о грехопадении, другой трактат, который должен был

---

[1] Goethes sämmtl. Werke (1851), т. XX, стр. 44.

[2] Schillers sämmtl. Schriften. Hist.-Krit. Ausgabe, т. XII, ч. II, стр. 59. «На острее меча покоится ныне вселенная. Поэтому да возрадуется тот, кто владеет теперь мечом, и стоит только сомкнуться тесными рядами, чтобы завоевать себе счастье и власть. Нет короны такой крепкой и высокой, чтобы отважный наездник не достиг ее».

появиться осенью 1795 года, касался христианского гностика Маркиона, которому ошибочным образом приписывалось исправление посланий Павла (de Marcione, epistolarum Paulinarum emendatore). В 1794—1796 гг. Шеллинг уже выпустил в свет вышеназванные философские сочинения, посвященные дальнейшему развитию учения Канта в духе Фихте [1]. В этих сочинениях он разработал и критически обосновал монистическую систему пантеистического характера, короче говоря, это был кантовский спинозизм, откуда произошли и должны были произойти натурфилософия, трансцендентальный идеализм и система тожества. В этом направлении Гегель последовал за ним.

Если Гегель говорит здесь о возобновлении своих занятий кантовскою философией, то под этим надо разуметь главным образом создавшее эпоху, незадолго перед тем появившееся сочинение «Религия в пределах чистого разума». Гегель прочел это сочинение в первый год своего пребывания в Швейцарии, глубоко заинтересовался им и вынес уверенность, что полное выяснение теологических понятий сделалось необходимым. Именно в постановке и выяснении этой задачи ему и пришел на помощь Шеллинг.

Было, главным образом, три пункта, продумать и выяснить которые Гегель чувствовал настоятельную потребность. Кант доказывал в своей критике практического разума, что вера в бога и бессмертие должна основываться не на целях природы и естественной целесообразности, но исключительно на моральной достоверности и конечной нравственной цели; что нет никакой физикотеологии, а есть и может быть только этикотеология или нравственная теология. И вот возникал вопрос, насколько этикотеология оказывает обратное влияние на физикотеологию и восстановляет значение последней.

В своем учении о религии Кант приводил резкое различие между Христом, как Логосом, богочеловеком, символом и прообразом религиозной веры, и личностью Иисуса как боговдохновенного человека, основателя христианской религии, характера исторического [2]: речь шла о различии между личностью Христа как предмета церковной и догматической веры и личностью Иисуса как предмета исторического исследования. Здесь возникал вопрос, как следует представлять действительную жизнь Иисуса Христа, руководясь изложением и согласием между собою евангелий и исключая чудеса?

Наконец Кант проводит очень резкое различие между чистою религиозною верою или религиею разума и положительною (откровенною) или канонически-церковною религией, притом такое различие, что первую он противопоставлял последней как цель. Отсюда возникла задача установить отношение между тою и другой посредством критики положительной религии.

Этими вопросами были поглощены мысли Гегеля. Первый вопрос преследовал его в тех пустынных скалистых местностях верхней долины Гасли, где даже самый правоверный теолог должен был бы отка-

---

[1] См. выше, гл. III, стр. 25.

[2] Ср. наст. соч., т. V (4-е изд.), кн. 2, гл. IV, стр. 312—315, 326 и след.

ваться от физикотеологии; второй вопрос, касающийся исторического Христа, он старался решить для себя, написавши «Жизнь Иисуса» (от 9 мая до 24 июля 1795 г.); что же касается третьего вопроса, то Гегель написал очень обстоятельную «Критику понятия положительной религии» (в промежуток времени между 20 ноября 1795 г. и 29 апреля 1796 г.). Розенкранцу следовало бы в «Первоисточниках», которые он сообщил в приложении к биографии Гегеля, поместить слово в слово и полностью оба эти сочинения, тем более, что относительно второго он сам свидетельствует так: «В смысле популярности и в то же время силы изложения это наиболее совершенное из всего, что было написано Гегелем»[1].

В отрицании традиционного кантианства, старокантианской школы (которую хотела бы в наши дни возобновить «новокантианская»), наши друзья были солидарны между собою. В том употреблении, какое было сделано из морального доказательства бытия божия, вполне ясно выразился возврат к догматизму и устарелым идеям о боге. «Я твердо убежден», пишет Шеллинг, «что старое суеверие не только положительной, но и так называемой естественной религии вновь соединилось в умах большинства с кантовской буквой. Забавно смотреть, как они ухитряются тянуть за шнурок моральное доказательство, — не успеешь и оглянуться, как выскакивает «deus ex machina» — личное, индивидуальное существо, пребывающее высоко на небе!»[2].

Такого же упрека в глазах Гегеля заслуживает и «Критика всякого откровения» Фихте, в которой понятие о боге морализируется фальшивым способом и тем самым догматизируется в старинном смысле. «Но для того бесчинства, о котором ты пишешь, бесспорно открыл двери Фихте в своей критике откровения; сам он умеренно ею пользовался, но если твердо установить его основоположение, то для теологической логики нельзя уже будет положить более никаких преград и пределов; он из святости бога выводит, что бог должен и обязан делать по своей природе, и тем самым возобновляет старые приемы догматического доказательства; может быть, стоит труда поближе осветить это. Если бы у меня было время, то я постарался бы подробнее определить, насколько мы теперь задним числом, после утверждения моральной религии, нуждаемся в узаконенной идее бога, например, для объяснения целесообразности и т. д., насколько мы должны заимствовать ее от этикотеологии для физикотеологии и в этой области действовать с нею». В этих словах заключается тема, о которой мы упомянули выше[3].

---

[1] «Hegels Leben», стр. 54. «Urkunden», V. «Fragmente theologischer Studien» (стр. 490—514). «Жизнь Иисуса» заняла собою девятнадцать исписанных листов; «Критика понятия положительной религии» — тридцать листов Отрывки теологических сочинений распадаются на семь следующих отделов: «История евреев. Судьба и умилостивление. Любовь и стыд. Сын божий и сын человеческий. Тайная вечеря. Чудо. Крещение»

[2] Письмо от 5 янв. 1795 г. Первые его ответные письма к Гегелю. «Briefe von und an Hegel». ч. I, стр. 11—13. Прим.

[3] «Briefe». Письмо от янв. 1795 г. Ср. выше, стр. 22 и 23.

2. Ортодоксия и философия.

В вопросах о противоположности между ортодоксией и философией, религиозном насилии и свободе совести друзья были также вполне солидарны между собою, и под влиянием революционных идей эпохи и своего юношеского мировоззрения они со всем пылом страсти отдались делу свободы мысли и философии. Гегель находил, как это он высказал в своем письме в январе 1795 г., что ортодоксальная система, в качестве господствующей церковной системы, настолько слилась со светскими интересами государства и опирается на них, что ортодоксальное учение при всем пустословии, которое оно называет своими убеждениями, остается в спокойном и непоколебимом положении, что бы ему ни противопоставлялось; оно употребляет критический строительный материал для укрепления своего готического храма и для защиты против пожара догматики, которую грозит поджечь критический костер; но, похищая из него дрова, оно вместе с тем уносит и горящие уголья и, таким образом, против воли распространяет философские понятия и идеи [1].

Философией, от завершения которой Гегель ожидал серьезной идейной революции — и находил уже подготовленную для этого почву, была кантовская система. Он вновь прочитал «Критику практического разума», и учение о примате практического разума и его постулатах, о достоинстве личности, о человеческом достоинстве, как конечной моральной цели в противоположность существующему строю в человеческом обществе, увлекло и убедило его. «Голова закружится на той необычайной высоте, на которую поднят человек; но почему так поздно пришли к более высокой оценке достоинства человека, его способности к свободе, — способности, которая ставит его наравне с духами? Я думаю, нет лучшего знамения времени, как то, что человечество относится к самому себе с уважением; это служит доказательством, что исчезает тот ореол, которым окружены главы притеснителей и земных богов. Философы приводят доказательства в пользу этого достоинства, народы сумеют проникнуться сознанием его, будут не требовать, а сами возвращать и вновь присваивать себе свои попранные права. Религия и политика были заодно; первая учила тому, что имел в виду деспотизм: презрение к человеческому роду, его неспособность к чему-либо доброму, к какому-нибудь самостоятельному существованию. Вместе с распространением идей о том, что д о л ж н о быть, исчезнет равнодушие степенных людей и наклонность вечно принимать все так, как оно есть. Живительная сила идей — даже если они еще заключают в себе что-нибудь ограничивающее, как например идея отечества, его государственного устройства и т. п. — возвысит души, и люди научатся приносить себя в жертву им, тогда как в настоящее время дух государственных учреждений заключил союз с своекорыстием и утвердил господство последнего» [2].

---

[1] Там же, ч. 1, стр. 11.

[2] «Briefe von und an Hegel», стр. 15 и след. Это исполненное революционного пафоса письмо от 16 апреля 1795 г. было написано вслед за происходившими в Берне олигархическими торжествами по случаю выборов, о которых мы упоминали выше (см. выше, стр. 21).

3. Шеллинг как руководитель

И вот он видит, что молодой Шеллинг проложил дорогу и направился по ней в целях довершения кантовской системы; он гордится своим другом и исполнен благодарности к нему за то поучение, которым он обязан уже Шеллингу, благодаря двум его сочинениям: «О возможности формы философии вообще» и «Я, как принцип философии». «Подарки, милейший друг, которые ты мне прислал, а равно и твое письмо, возбудили во мне живейшую радость и доставили мне величайшее наслаждение, за что от души благодарю тебя. Твое первое сочинение, попытка изучить основное положение Фихте, отчасти и собственные мои предчувствия дали мне возможность проникнуться твоим духом и итти по его следам, гораздо более, чем я был в состоянии сделать это, читая первое твое сочинение, которое теперь стало понятным мне, благодаря твоему второму сочинению. Я возымел намерение в одной статье выяснить себе, что собственно означает приблизиться к богу, и думал найти в этом осуществление постулата, что практический разум повелевает миром явлений, а также прочих постулатов. Что мне казалось темным и непонятным, то мне выяснило твое сочинение великолепнейшим и наиболее удовлетворительным образом. Спасибо тебе за это, — от меня, и всякий, кому близко к сердцу процветание наук и мировое благо, будет тебе благодарен, если не теперь, то хоть со временем». «Молча бросил ты свое слово в бесконечность времени; если где-либо на тебя оскалят зубы, то ты, я знаю, не обратишь на это внимания». «Заметок о твоем сочинении не думай ожидать от меня. Я тут только ученик» [1].

Уже первое сочинение Шеллинга произвело на Гегеля такое сильное впечатление, что он в предыдущем письме говорит о нем с величайшим уважением. «Насколько я усвоил главные мысли, я вижу тут довершение знания, которое дает нам самые плодотворные результаты, — я вижу тут работу человека, дружбой с которым я могу гордиться, и который оказал большое содействие важной революции в системе идей целой Германии» [2].

4. Вопрос о монизме.

Когда Гегель прочитал оба сочинения молодого друга и проникся ими, он вдруг нашел решение вопроса, который незадолго до того, как он вновь принялся за изучение кантовской философии, оставался у него нерешенным и неисследованным. Вопрос шел о понимании новой философии и главного направления ее дальнейшего развития: в каком смысле следует понимать кантовское учение: в дуалистиче-

---

[1] «Briefe von und an Hegel», стр. 17—21. Письмо от 30 августа 1795 г. (последнее письмо к Шеллингу из Швейцарии) помечено так: «Чугг у Эрлаха через Берн». Прибавление «через Берн» означает не местоположение, но тогдашний почтовый маршрут.

[2] Там же, I, стр. 14.

ском или монистическом? Этот вопрос в применении к идее о боге таков: в каком смысле следует понимать кантовское учение о боге и моральное доказательство этого учения: в деистическом или пантеистическом? Не представляет ли собою моральная конечная цель управляющее миром, а, следовательно, и производящее порядок вещей начало? Таким образом, не должна ли этикотеология подчинить себе физикотеологию, обусловить и возродить ее в новом духе? Гегель, как мы видели, много занимался этим вопросом; юный Шеллинг склонен был решить его в монистическом и пантеистическом смысле. В своем письме от 5 января 1795 г. он осмеял деистическое применение морального доказательства в таких выражениях, которые привели в изумление его бернского друга. «Забавно видеть, как они ухитряются тянуть за шнурок моральное доказательство; не успеешь оглянуться, как выскакивает deus ex machina, личное, индивидуальное существо, пребывающее высоко на небе!» По поводу этих слов Гегель отвечал: «Для меня не совсем понятно одно выражение в твоем письме о моральном доказательстве, которым они ухитряются так пользоваться, что из него выходит индивидуальное личное существо? Ты думаешь, мы не можем заходить так далеко?» [1].

Насмешка Шеллинга относилась к такого рода деизму, в котором прежнее суеверие положительной, равно и так называемой естественной религии соединялось с буквою философии Канта. Гегель с удивлением и сомнением спрашивает, действительно ли новая философия не в состоянии обосновать деизм, тогда как Шеллинг убежден, что она принуждена его отрицать.

Эта новокантовская философия пробивает границы деизма и, приближаясь к учению о всеединстве, переменяет вместе с идеями о боге также и сознание о боге и религиозную точку зрения; она даже считает себя началом новой религиозной эпохи, семенем, из которого вырастает невидимая церковь, а с нею вместе и грядущее царство божие. Философия становится религией. Пробуждаются восторженные чувства, которыми и столь воздержанный, как казалось, Гегель был охвачен и увлечен. Его письма к Шеллингу свидетельствуют о том. «Будем почаще повторять твой призыв: «мы не хотим быть назади». «Царствие божие да приидет и да не будем бездействовать, сложа руки!» «Нашим лозунгом да будет всегда разум и свобода, а нашим сборным пунктом — невидимая церковь». Одно изречение из «Жизнеописаний» Гиппеля Гегель сделал тогда своею поговоркою. «Я говорю себе всегда из «Жизнеописаний»: «Стремитесь к солнцу, друзья, чтобы скоро поспело счастье человеческого рода! Чего хотят мешающие листья, сучья? Если вы, прорываясь к солнцу, утомились — и то хорошо! Тем лучше будет спать!» [2].

---

[1] «Briefe», I, стр 13 [illegible] 2. См. выше, гл. III, стр. 32.

[2] «Briefe von und an Hegel», ч. I, стр. 12, 13, 16. Hippel, Lebensläufe nach aufsteigender Linie (1781), ч. III, стр 260

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

КОНЕЦ ПРЕБЫВАНИЯ В ШВЕЙЦАРИИ. ГЕГЕЛЬ И ГЕЛЬДЕРЛИН. ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ВО ФРАНКФУРТ.

I. Новые мистерии.

1. Третий союзник.

Мысль о всеединстве божием, которое надлежит испытывать в глубине собственного существа и открывать тупому миру, была главною идеею, в которой Шеллинг и Гегель признавали себя солидарными. К этому союзу принадлежало третье лицо — Гельдерлин, подружившийся с тем и другим в Тюбингенском институте и уже в то время поэтически проникнутый этою идеей. Во время своего скитальчества он был сперва в Тюрингене, потом опять на родине и отсюда в январе 1796 г. прибыл во Франкфурт на Майне. В Иене он жил в тесном общении с Шиллером, с восторгом слушал лекции Фихте и изображал его в своих письмах к Гегелю титаном, который борется за человечество, и круг деятельности которого, без сомнения, не ограничивается одними стенами аудитории. О столкновениях Фихте с обществом студентов он также рассказал другу, и какое сильное впечатление это произвело на Гегеля, показывает нам одно из его тогдашних писем к Шеллингу: «Мне жаль Фихте. Итак пивные стаканы и государевы шпаги воспротивились силе его духа. В действительности он лучше бы сделал, если бы, оставив при них их грубость, попробовал бы привлечь к себе тихую избранную кучку людей. Тем не менее обращение себялюбивых философов с ним и с Шиллером позорно. Боже мой, что за буквоеды и рабы попадаются еще между ними!» [1]

Когда переписка двух друзей прекратилась на продолжительное время, Гегель, вернувшись из своего альпийского путешествия в августе 1796 г. в Чугг, снова получил известие от Гельдерлина с приглашением занять место домашнего учителя во Франкфурте на Майне. Весьма обрадованный представившемуся случаю вернуться в Германию и вновь соединиться с любимым другом, Гегель в своем поспешно написанном ответе с неточною датою («Чугг около Берна, осень 1796») немедленно, насколько это от него зависело, согласился принять место. Настроение и тон ответа достаточным образом свидетельствуют, что переписка была прекращена в течение некоторого времени, так как он начинается такими словами: «Итак на мою долю выпала таки радость вновь получить весть от тебя; каждая строчка твоего письма говорит мне о неизменной дружбе твоей ко мне; я не могу передать тебе, сколько радости оно мне доставило, а еще больше надежда скоро увидеть тебя самого и заключить в объятия» [1].

---

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 17 и 22 (16 апр. и 3 авг. 1795 г.). О столкновении Фихте с обществом студентов ср. наст. соч., т. V (2-е изд.), кн. 2, гл. III, стр. 278—383.

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 23—26.

Нам приходит на память тот листок альбома, на котором Гельдерлин написал посвящение своему другу Гегелю: он содержит в себе увещание к великим деяниям, выраженное словами гетевского Пилада, к которым в качестве таинственного знака было прибавлено: «Символ Ἓν καὶ πᾶν». Это было любимым изречением Гельдерлина: мы вновь находим его также в письме к его сводному брату (Франкфурт, 2 июня 1796 г.) [1].

Теперь это изречение получило для Гегеля уже другое и более глубокое значение, чем это, быть может, покажется с первого взгляда. Не было ли это самым точным образом формулированною задачей новой и новейшей философии, основною идеей всякой религии и философии, признаком ее единства, великим таинством мира? И в самом Элевзисе, что другое и более глубокое хотели и могли передать мистерии путем всевозможных знаков, символов и образов, как не вездесущие божие в мировых явлениях? Лицезреть это божество, предаться ему с полным самоотрешением, погрузиться в глубь его, соединиться с ним — вот та цель, которую выражали мистически и в символах элевзинские священнодействия.

Еще в Чугге в честь всеединого и друга Гегель написал нечто вроде гимна под названием «Элевзис Гельдерлину». Гимн следует за письмом и основывается на мыслях, выраженных в нем.

2. Элевзис.

В самых первых словах выражается торжественное чувство, возбужденное ночным одиночеством. Получается настроение, сходное с тем, какое испытывал Фауст после своей прогулки во время праздника Пасхи: «Verlassen hab'ich Feld und Auen, die eine tiefe Nacht bedeckt» [2].

Um mich in mir wohnt Ruhe. Der geschäft'gen Menschen
Nie müde Sorge schläft. Sie geben Freiheit
Und Musse mir. Dank dir, du, meine
Befreierin, o Nacht! — Mit weissem Nebelflor
Umzieht der Mond die ungewissen Grenzen
Der ferner Hugel. Freundlich blickt der helle Streif
Des Sees herüber [3].

Он увещевает друга свято хранить верность старому союзу:

Des Bundes, den kein Eid besiegelte,
Der freien Wahrheit nur zu leben
Frieden mit der Satzung,
Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehen! [4]

---

[1] Ср. выше, гл. I, стр. 14. Fr. Hölderlinssämmtl. Werke, Herausg. von Chr. Theod. Schwab, т. II, стр. 28.

[2] «Я оставил поля и долины, которые покрыла темная ночь».

[3] «Вокруг меня, во мне царит спокойствие, но докучная забота занятых людей никогда не засыпает. Они дают мне свободу и отдых. О, ночь, моя освободительница, благодарю тебя! — Белым матовым светом покрыла луна неясные очертания далеких холмов. Приветливо выглядывает светлая полоса моря».

[4] «Союзу, не скрепленному присягою и требующему жить только свободною истиною и никогда не заключать мира с решениями, подчиненными мнению и чувству».

В следующих словах высказывается в сжатом виде главная мысль незадолго перед тем написанной им «Критики понятия положительной религии». Он сообщает другу **mysterium magnum**: его друг должен узнать, что значит приблизиться к божеству, сравняться с ним, раствориться в нем:

Mein Aug' erhebt sich zu des ew'gen Himmels Wölbung
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert sich in dem Anschau'n,
Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem Unermesslichen dahin.
Ich bin in ihm, bin Alles, bin nur es
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
Ihm graut vor dem Unendlichen und staunend fasst
Er dieses Anschaun's Tiefe nicht [1].

Но чего не в состоянии постигнуть ум и размышление, то может представить фантазия в картинах, символах, многозначительных образах, которые в одно и то же время скрывают и обнаруживают великую тайну. В этом-то и заключаются для него элевзинские таинства:

Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige,
Vermählt es mit Gestalt. — Willkommen, ihr
Erhabne Geister, hohe Schatten,
Von deren Stirne die Vollendung strahlt,
Erschrecket nicht. Ich fühl', es ist auch meine Heimat,
Der Glanz, der Ernst, der euch umfliesst.
Ha! sprängen jetzt die Pforten Deines Heiligthums,
O Ceres, die du im Eleusis thronst!
Begeisterung trunken fühl'ich jetzt
Die Schauer Deiner Nähe,
Verstände Deine Offenbarungen,
Ich deutete der Bilder hohen Sinn, vernähme
Die Hymnen bei der Götter Mahle,
Die hohen Sprüche ihres Raths [2].

Боги Греции навеки исчезли, и от своих «оскверненных алтарей» вернулись на Олимп, элевзинские таинства замолкли навсегда; никто из посвященных не выдал этих тайн, ни один пытливый ум не разгадал их. Единственный путь к уразумению их — это любовь к муд-

---

[1] «Мой взор устремлен к своду вечного неба, к вам, сверкающие созвездия ночи! Из вашей вечности истекает забвение всех желаний, всех надежд. Ум теряется в созерцании; то, что я называл своим, исчезает. Я предаюсь Бесконечному, я в нем живу, я — все, я только его олицетворяю собой. Возвратившейся мысли чужда, страшна бесконечность; изумленная, она не может постигнуть глубины этого созерцания».

[2] «Фантазия приближает Вечное к разуму, сочетает его с формою. — Приветствую вас, всевышние духи, высокие тени, чело которых сияет совершенством; вы не страшны мне. Я даже чувствую, что мне родственны озаряющие вас блеск и важность. Ах, если бы разверзлись врата твоего святилища, о Церера, над которыми ты владычествуешь в Элевзисе! Опьяненный восторгом, я ощущаю трепет вблизи тебя; я бы понял твои откровения, я истолковал бы высокий смысл образов, услышал бы гимны при трапезе богов, высокие изречения их совета».

рости, которая порождает религию любви и мудрости. Богатое мыслями и значительное по содержанию, хотя и весьма несовершенное по форме стихотворение оканчивается словами:

Auch diese Nacht vernahm ich, heil'ge Gottheit, dich!
Dich offenbart mir oft auch deiner Kinder Leben,
Dich ahn'ich oft als Seele ihrer Thaten!
Du bist der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der einer Gottheit, wenn auch alles untergeht, nicht wankt [1].

Читатели, вероятно, заметили по характеру этого гимна, что в известных местах перед глазами автора мысленно проносились стихотворения «Боги Греции» и «Художники». Гегель прочел также «Письма об эстетическом воспитании людей» и восхищался ими, как образцовым произведением [2]. В нем впервые было высказано на основании кантовских положений, что красота коренится в самой сущности мира, что человечество в ходе своего развития эстетически должно воспитать и облагородить себя посредством созерцания красоты и искусства и притти таким образом от царства нужды к царству разума, этой основной теме и цели всемирной истории. Божество и красота в мире тесно связаны между собою. Красота есть свобода в ее явлении или явление в своей свободе. Внутренномировое божество и красота мира относятся между собою, как основание и следствие. В ходе развития человечества есть период, в котором господствовала красота: эллинская эпоха.

Гельдерлин старался подражать своему великому соотечественнику, не как автору пьес «Разбойники», «Коварство и любовь» и «Дон Карлос», но как автору «Оды в честь дружбы», «Философской переписки между Юлием и Рафаэлем», «Богов Греции» и «Художников». Его душа утопала в энтузиазме к греческому миру и в тоске по нем, как по потерянному, когда-то действительно пережитому человечеством раю. В этом лиризме, в этом нежном, элегическом чувстве истощились его поэтические силы; они заключали в себе смертельную тоску и смертоносный зародыш, как это высказал он в заключительной строфе своего прекрасного стихотворения, о котором мы упоминали выше:

Mich verlangt in's bessere Land hinüber
Nach Alcäus und Anakreon.
Und ich schlief im engen Hause lieber
Bei den Heiligen in Marathon.
Ach! es sei die letzte meiner Thränen,
Die dem heil'gen Griechenlande rann,
Lasst, o Parzen, lasst die Scheere tönen,
Denn mein Herz gehört den Todten an [3]

---

[1] Rosenkranz, Hegels Leben, стр. 78—80.

«И в эту ночь я чувствовал тебя, святое божество! Тебя нередко открывает мне также и жизнь твоих детей. Я часто чувствую тебя, как душу их деяний! Ты — высокий ум, крепкая вера, которая, хотя и все погибает, не колеблется у божества».

[2] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 17. (Письмо 16 апр. 1795 г.).

[3] «Griechenland», 21 строфа. Это стихотворение, как и два других «Das Schicksal» и «Dem Genius der Kühnheit. Eine Hymne», были помещены в новой Талии Шиллера (№ 5 и 6), 1794 г.

«Меня влечет, в лучшую страну, к Алкею и Анакреону. Я бы охотнее почил в тесном доме рядом с праведниками в Марафоне. Ах! пусть это будут

II. Гельдерлин в доме Гонтарда.

1. Катастрофа.

В начале 1796 г. Гельдерлину было поручено воспитание четырех детей в почтенном доме крупного негоцианта Гонтарда во Франкфурте на Майне. Отец их, по его собственному признанию, мало понимал толку в воспитании и так же мало интересовался им; он был сведущ только в биржевом курсе и проводил свои вечера в клубе. Зато тем живее и сердечнее высказывалось понимание и интерес к воспитанию со стороны г-жи Гонтард, происходившей из богатой семьи в Гамбурге (Сюзетты Боркенгейм); она унаследовала поэтическое чувство от своей матери, которая бредила Клопштоком, и даже свадьбу дочери отпраздновала у поэта и в его присутствии в Оттензене. Г-жа Гонтард отличалась такою редкою и совершенною душевною и телесною красотою, принимая это слово в классическом смысле, что ее наружность и характер привели молодого воспитателя ее детей, этого энтузиаста Эллады и «рая Платона», в восторг, которым проникнуты его тогдашние исполненные задушевности письма. Сродство их душ поддерживалось и увеличивалось духовным общением и ежедневными беседами. Компаньонка, имевшая, повидимому, злобный и ревнивый характер, возбудила коварным образом ревность мужа Гонтард, страдавшего приступами внезапной вспыльчивости, что и привело к неожиданной, в высшей степени тяжелой сцене, разыгравшейся однажды вечером в сентябре 1798 г., и к оскорбительному, может быть, позорному поступку его по отношению к Гельдерлину. Последний тотчас навсегда оставил дом Гонтарда; однако страсть его и г-жи Гонтард не прекратилась, и переписка между ними продолжалась. Она фигурирует в его стихотворениях под именем Диотимы и пережила катастрофу лишь несколькими годами. Она умерла в 1802 году [1].

2. Странствование и кончина.

Со времени этой насильственной и внезапной разлуки нервы Гельдерлина были безнадежно расшатаны; сам он находился в раздражительном состоянии и в постоянном волнении; он бросался из одного места в другое, некоторое время пробыл у своего друга И. фон Синклера в Гомбурге, потом был домашним учителем сперва в доме Ландауера

последние мои слезы, которые текли по священной Греции; пусть, парки, зазвенят ваши ножницы, ибо мое сердце принадлежит умершим».

[1] По поводу того, как Гельдерлин изображает в своих письмах эту женщину, ср. его письма к Людв. Нейферу в марте 1796 г., от 10 июня 1796 г., 10 февр. и 10 июля 1797 г. (Sämmtl. Werke, Herausg. von Chr. Th. Schwab., т. II, стр. 114—120). Переписка между Гельдерлином и г-жею Гонтард перешла в собственность его сводного брата, члена совета департамента государственных имуществ, Карла фон Гек, и сохраняется теперь, а может быть и уничтожена потомками его дочери, в Гейдельберге. (Купец Гонтард отличался такою неукротимою вспыльчивостью, что, будучи ребенком, в бешенстве выколол себе глаз, вследствие чего он одним глазом ничего не видел, а другим косил.)

в Штутгарте, вскоре после того в Гауптвиле около Сен-Галлена, наконец в доме гамбургского консула Бетмана в Бордо; и здесь ему не терпится: спустя несколько месяцев, он берет снова дорожный посох (в июне 1802 г.), проезжает в самый разгар летней жары южную Францию через Вандею в Париж и в июле 1802 г. появляется в кругу своей семьи в Нюртингене, жалкий, оборванный, всеми оставленный, больной духом и телом. В таком положении видел его Шеллинг и описал его печальное состояние в своем письме к Гегелю. Тихий, сосредоточенный к себе, нелюдимый, в безнадежной меланхолии, несчастный поэт прожил еще около сорока лет во тьме безумия, живя в доме одного ремесленника в Тюбингене, с осени 1806 г. до своей кончины, последовавшей 7 июня 1843 г.

Личность и судьбу Гельдерлина иногда сравнивали с Тассо; с действительным Тассо он в этом отношении пожалуй более сходен, чем с гётевским. Поэтическим изображением его элегических воззрений на жизнь служит роман «Гиперион или еремит из Греции», который он начал когда-то в Тюбингене и окончил во Франкфурте (1793—1798); первые наброски его были помещены в новой Талии Шиллера (1794). В нем сочетались энтузиазм и преданность Элладе с любовью к Диотиме; эта двойная любовь оканчивается трагически. Если мы проследим страстные фантазии и колебания Гипериона в его письмах к Диотиме, то мы будем поражены сходством с гётевским Вертером. Может быть, страдания Вертера в действительности не были никем так пережиты и перенесены, как Гельдерлином. Один из черновых набросков его трагедии «Эмпедокл» даже по времени совпадает с срединою этого франкфуртского эпизода (1797), который мы изложили довольно подробно, так как единственным другом, который пережил и перестрадал с ним эти события, был Гегель.

III. Гегель в доме Гогеля.

1. Положение.

В начале 1797 г., пробыв некоторое время в родительском доме, в мрачном и сосредоточенном настроении, Гегель, как сообщает его сестра, отправился во Франкфурт, чтобы поступить на место домашнего учителя у купца Гогеля на Конной площади. Об его отношениях к этой семье, учениках и педагогической деятельности мы не имеем никаких подробностей и можем только заключить из его научных занятий и трудов во время четырехлетнего пребывания там, что он чувствовал себя здесь лучше и имел больше досуга, чем в доме бернского патриция.

2. Опротивевший город.

В самых близких отношениях с ним был Гельдерлин, который, находясь тогда в чрезвычайно тревожном состоянии духа, желал близости этого друга и достиг ее. Вскоре по приезде Гегеля он пишет Нейферу (16 февраля 1797 г.): «Общение с Гегелем весьма благотворно для меня. Я люблю спокойных мыслящих людей, потому что с ними

так хорошо можно ориентироваться, когда не знаешь. в каких отношениях находишься к самому себе и к миру»[1]

В таком состоянии духа находился Гельдерлин; он был обуреваем страстью, которая грозила усыпить его совесть, а его самого ввергнуть в преступление и погибель. Даже Гегель, которому он несомненно доверял свое положение, не мог помочь ему «ориентироваться» таким образом, чтобы он вышел из своего состояния победителем. Со времени катастрофы в доме Гонтарда, которая повлекла за собою смерть Диотимы и сумасшествие Гельдерлина, Франкфурт и для Гегеля стал злополучным местом, и пребывание там ему опротивело. Когда Синклер, общий друг его и Гельдерлина еще со времени их жизни в Тюбингене, предложил ему место ректора в Гомбурге (16 августа 1810 г.), Гегель написал ему в конце своего ответа, запоздавшего на несколько лет: «Поклон от меня высокому Фельдбергу и Алкину, на которые я так часто и с удовольствием взирал из несчастного Франкфурта, зная, что ты находишься у их подножья»[2].

3. Кончина отца. Экономическое положение.

Спустя несколько месяцев после вышеупомянутого несчастного события его постигла горестная утрата. В ночь на 14 января 1799 г. скончался его отец, легко и спокойно, как писала сестра. Когда выяснилась сумма наследства, и отцовское состояние в количестве около 10 500 гульденов было так разделено, что каждый из двух братьев выделил в пользу сестры немного менее третьей части, Гегель стал обладателем капитала в 3 154 гульдена, к которым еще прибавились сбережения, накопленные им в бытность его домашним учителем.

4. Планы будущего.

Теперь он имел уже возможность ближе приступить к плану и началу академического поприща, как только почувствовал себя достаточно подготовленным для этого в научном отношении. Он нисколько не задумывался над выбором места. Иена была тогда центром немецкой философии, Веймар — центром немецкой поэзии и драматического искусства: Шиллер переселился в Веймар (1799 г.); Фихте оставил Иену вследствие споров об атеизме и своего столкновения с веймарским начальством и избрал местом своего жительства Берлин (1800 г.), а Шеллинг, прожив несколько месяцев в Бамберге, возвратился в Иену (октябрь 1800 г.) в качестве экстраординарного профессора философии (1798 г.)[3].

С августа 1795 года в переписке обоих друзей произошел для нас долгий перерыв, так как письмо Гегеля от 20 июня 1796 года затеряно. Быстро развиваясь Шеллинг дал ряд сочинений с 1795—1801 гг. и

---

[1] Собр. соч. Гельдерлина в изд. Шваба, II, стр. 118.

[2] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 268—294. Ср. Rosenkranz, стр. 271.

[3] Ср. наст. соч., т. VI (2-е изд.), кн. 1, гл. III и IV, стр. 29—47 (юбил. изд., т. VII).

достиг высоты самостоятельного блестящего светила, тогда как Гегель еще не пользовался известностью. Между тем в тиши отношение Гегеля к Шеллингу несколько изменилось, именно в сознании самого Гегеля: он был не тем, чем в августе 1795 г., когда читал сочинение: «Я, как принцип философии», о котором он даже не осмелился дать отзыв, но скромно и почтительно писал: «Я тут только ученик» [1].

Теперь, в конце франкфуртского периода своей жизни, он решился по собственному побуждению отправиться в Иену и там попробовать свои силы, наряду с заслуженным уже величием и уже доказанным преподавательским талантом Шеллинга. Прежде чем осуществить это отважное намерение, он пожелал совершенно спокойно подготовиться в другом городе, хоть в Эрфурте или Эйзенахе или лучше всего в Бамберге, чтобы там ближе присмотреться к католической религии. Никто не мог дать ему лучшего совета, кроме Шеллинга, который как раз перед тем прожил несколько месяцев в Бамберге. Поэтому Гегель пишет ему 2 ноября 1800 г.: «Я думаю, любезный Шеллинг, разлука в течение нескольких лет не может помешать мне воспользоваться твоею любезностью и обратиться с одной частной просьбою. Моя просьба касается некоторых адресов в Бамберге, где я желал бы остановиться на некоторое время. Так как я чувствую себя, наконец, в состоянии оставить свои прежние отношения, то я решился несколько времени пробыть в независимом положении, чтобы посвятить это время начатым научным занятиям и трудам. Прежде чем отважусь предаться в Иене литературной оргии, я хотел бы раньше укрепиться в третьем месте. Я предпочитаю католический город протестантскому, так как желаю близко познакомиться с вышеупомянутой религией; в остальных же отношениях выбор места для меня безразличен».

Здесь следует столь же характерное для Гегеля, как и интересное для нас объяснение его научных отношений к Шеллингу: прекрасное доказательство в одно и то же время его скромности, его чуждой зависти радости к заслугам другого, а также и чувства собственного достоинства, заслуженного путем самостоятельной упорной работы. «Я смотрю с удивлением и радостью на великий успех, какого ты достиг в глазах публики. Да простится мне, если я скромно упомяну о своей надежде, что мы попрежнему встретимся друзьями. В своем научном образовании, которое началось с низших потребностей людей, я должен был перейти к науке, и идеал юношеского возраста должен был принять форму рефлексии и в то же время превратиться в систему; теперь я спрашиваю себя, будучи еще сильно занят, каким путем мне опять вторгнуться в жизнь людей. Из всех окружающих меня людей только в тебе я вижу такого человека, которого я и в том, что касается деятельности и влияния на мир, мог бы считать своим другом, потому что вижу, что ты ясно, т. е. всей душой и без суетности, понял человека. Поэтому и относительно самого себя я смотрю на тебя с доверием, что ты признаешь мое бескорыстное стремление, хотя бы сфера его была и ниже твоей, и сумеешь оценить его по достоинству. Желая

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 21. Письмо от 30 августа 1795 г. См. выше, гл. III, стр. 35.

и надеясь встретиться с тобой, я должен, как бы там ни было, научиться также уважать судьбу и от ее милости ожидать, что мы встретимся хорошо»[1].

ГЛАВА ПЯТАЯ.

ЗАНЯТИЯ И ТРУДЫ ГЕГЕЛЯ ВО ФРАНКФУРТЕ.

I. Система в первоначальной форме.

1. Наброски.

Из трех частей, заключающих в себе изложение гегелевской системы в ее законченном виде, именно логики и метафизики, философии природы и философии духа, во время франкфуртского периода были написаны очерки двух первых на ста двух листах, очерк третьей части, именно учение о духе или о нравственности (этика), — на тридцати листах; Розенкранц сделал попытку изложить содержание этих ста тридцати двух листов в дословных выписках по своему выбору на сорока двух страницах[2].

Язык этих очерков, как и выписок из них, настолько тяжел, затруднителен и нескладен, что необходимо подробное и основательное знакомство с целой системой в ее вполне развитой форме, чтобы как-нибудь понять эти первые очерки. Такое знакомство могло предполагаться в биографии, явившейся в качестве «дополнения» к сочинениям Гегеля и написанной около пятидесяти лет тому назад, но оно не может предполагаться в настоящем сочинении, цель и план которого требуют сначала описания жизни и характера философа, а потом развития и изложения его учения.

2. Основная задача. Религия как мировая проблема.

Согласно направлению и ходу своих занятий, Гегель был с давних пор заинтересован одной основной задачей, которою он постоянно занимался и которая руководила его учением и подчиняла его себе с первых зачатков вплоть до завершения. Этою задачею была сущность религии не как предмета, которым специально занимается теология, но как проблемы мира.

Кантовское учение о религии выяснило очень резкий контраст между сущностью религии и ее историческим проявлением, между невидимою и видимою церковью, из которых последняя имеет форму народной религии, связанной с культом, подчиненной государству и имеющей иерархическое устройство. Юный Гегель стал решительно на сторону кантовского учения. Он требовал признания чистой религии, невидимой церкви: «Мы не хотим быть назади!» С таким воззванием обращался к нему Шеллинг. «Пусть нашим лозунгом будут разум и свобода, нашим сборным пунктом — невидимая церковь!» отвечает ему Гегель[3].

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 27 и 28.
[2] Rosenkranz, Hegels Leben, стр. 99—141.
[3] См. выше, гл. III, стр. 36.

О происхождении иерархической и государственной религии, которые всегда вместе с тем бывают народными и связаны с культом, просвещение, в особенности французское, выработало мнение, что при этом главную роль играет обман; деспоты и попы были обманщиками, а суеверный народ обманутым. Согласно с этим французская революция играла роль правосудия и хотела направить месть обманутых на обманщиков. «Когда на кишках последнего попа будет повешен последний король!» — вот страшный лозунг Дидро. «Ecrasez L'infâme!» гласило ceterum censeo Вольтера! Было время, когда Гегель мыслил также в духе просвещения, что положительная религия и ортодоксальная система господствуют потому, что «религия и политика стоят заодно и первая поддерживает учение, угодное деспотизму» [1].

Все эти воззрения еще во время пребывания его в Швейцарии подверглись коренному преобразованию и, конечно, не только в силу того невольного влияния, какое имел на него консервативный аристократический дом. Ведь была в истории религия народа и культа, получившая начало из религиозных воззрений на природу; она была поэтически развита, художественно завершена и своею красотою привела в восхищение мир, в особенности стремящееся к идеалу немецкое юношество, поклонников Винкельмана и Лессинга, Гердера, Гете и Шиллера. Решился ли бы кто-нибудь утверждать, что боги Греции изобретены жрецами и деспотами из корыстных, мошеннических мотивов? Конечно, этого не сказали бы трое знакомых нам воспитанников Тюбингенского института: Гельдерлин, Гегель и Шеллинг! Однако, боги Греции были все-таки богами государственной религии; они не могли потерпеть, чтобы в них сомневались или отрицали их, и суеверные афиняне принесли им в жертву даже Сократа.

II. Развитие религии.

1. Конечная цель.

Но если эллинская религия явилась не путем лжи и обмана, а возникла из сущности религии и из исторического хода развития человечества, то надо думать, что в общем и другие исторические и положительные религии развились так же. Кант не только противополагал невидимую церковь видимой, но и сравнивал последнюю с конечною целью ее; он определял и оценивал религиозную негодность или достоинство видимых церквей в той степени, в какой они противоречат или соответствуют невидимой церкви, т. е. сущности или содержанию религии, отступают от нее или приближаются к ней.

Кант учил также, что идеальный человек, настроенный согласно требованиям божества, цель человечества, главная цель творения, Логос, предвечный сын божий, в его историческом явлении есть личность Иисуса Христа. Поэтому сущность религии заключается не в чем другом, как в практической вере, т. е. в подражании Иисусу Христу, как это провозгласили уже древние мистики: Экгардт, Таулер, Фома

---

[1] Там же, стр. 33.

Кемпийский. Религиозный человек на своем пути ставил себе целью достижение бога, соединение с ним, обожествление: не превращение в бога (Vergötterung), а слияние с богом» («Vergottung») как называли мистики это полнейшее исчезновение в боге. Если приближение к богу не одни только слова, то достижение бога и слияние с ним должно быть возможным, что предполагает идею о боге, не искаженную учением о дуализме между богом и миром, а заключающую в себе мир, разумеется в более глубоком смысле, чем это утверждает обыкновенный пантеизм, по которому все происходящее в мире так, как оно есть, совершается в боге. Вопрос о таком приближении к богу, в строгом смысле слова, уже давно занимал Гегеля. Напомню о следующем весьма замечательном суждении в его письмах к Шеллингу от 30 августа 1795 г.: «Я возымел намерение в одной статье выяснить, что, собственно, означает приблизиться к богу, и думал найти в этом осуществление постулата, что практический разум повелевает миром явлений, а также прочих постулатов»[1].

Идя далее в этом направлении, он пришел к своей элевзинской мистерии, к главной мысли своего «Элевзиса»:

Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem Unermesslichen dahin,
I c h b i n i n i h m, b i n A l l e s, b i n n u r e s.

2. Философия и религия. Речи Шлейермахера.

Перемены, происшедшие во взглядах Гегеля во Франкфурте, привели к тому, что он применил эти идеи к христианской религии, вероятно, между прочим, под влиянием речей, произнесенных тогда Шлейермахером «О религии, образованным людям из числа ее порицателей» (1799). Если поистине в религии мы переживаем бога, то в ней действительно соединены божественная и человеческая или бесконечная и конечная жизнь, а не только бесконечное и конечное. В некоторых помеченных датою 14 сентября 1800 г. исследованиях, которые, следовательно, можно считать последними статьями франкфуртского периода, Гегель весьма убедительным тоном проводит различие между единством бесконечного и конечного и единством бесконечной и конечной *ж и з н и*. Ибо живое единство не ограничивается чувственным состоянием и не исключает собою разумного созерцания, как будто бы оно в последнем совершенно не нуждается. Как относится в религии разумное созерцание к богу, так философия относится к религии.

Гегель говорит, прибегая к своему глубокомысленному, грамматически несколько тяжелому и неровному способу выражения: «Разумная жизнь выбирает из частных форм, из смертного, преходящего, бесконечно противоположного, борющегося, живое, свободное от исчезания отношение, не заключающее в себе мертвых, убивающих друг друга элементов сложности, не единство, не мыслимое отношение, но всеживую, всесильную, бесконечную жизнь и называет это **б о г о м**. Это возвышение человека не от конечного к бесконечному, — ибо это

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 16. См. выше, гл. III, стр. 34.

только продукты простого размышления, и их отделение в этом смысле абсолютно, — но от конечной к бесконечной жизни есть религия». «Если человек полагает бесконечную жизнь, как дух целого, также вне себя, ибо сам он ограниченное существо, если он полагает самого себя также вне себя, ограниченного существа, и возносится к живому, теснейшим образом соединяется с ним, то он поклоняется богу. Это частичное существование живого уничтожается в религии, ограниченная жизнь возносится к бесконечному, и только потому, что само конечное есть жизнь, оно носит в себе возможность возвыситься к бесконечной жизни. Поэтому философия должна прекращаться там, где начинается религия»[1].

Если единство бесконечного и конечного полагается в чувстве, и последнее подвергается рефлексии, то сущность этого отношения, объективное чувство теряется и распадается на множество отдельных чувствующих субъектов. «Божественное чувство, бесконечное, ощущаемое конечным, тем завершается, что сюда прибавляется рефлексия, дополняет его. Но отношение этой последней к чувству есть только познавание его, как чего-то субъективного, только сознание чувства, отдельное размышление над отдельным чувством»[2]. Нельзя не заметить, что Гегель в этом месте имел в виду речи Шлейермахера и оспаривал его учение о религии чувства; впоследствии он всегда сохранял эту противоположность Шлейермахеру. Не в чувстве, а в сознании и размышлении заключается причина того, что религия диференцируется, т. е. принимает отдельные религиозные формы и фазы развития. Здесь выказывается уже собственное воззрение Гегеля в отличие не только от Шлейермахера, но и от Фихте и Шеллинга.

Он говорит: «Религия есть вознашение конечного к бесконечному, совершающееся необходимо, ибо первое обусловливается последним. Но ступень противоположения и соединения, на которой останавливается определенная природа того или другого народа, случайна, если иметь в виду лишь неопределенную природу человечества вообще. Полнейшее совершенство возможно у народов, жизнь которых менее всего разбита и разрознена, т. е. счастливых. Менее счастливые не могут достигнуть этой ступени и принуждены, при разрыве целого, происходящем вследствие стремления удержать какое-либо звено его, заботиться о самостоятельности. Они не могут ее терять, их высшею гордостью должно быть сохранение разрыва и удержание чего-либо одного; со стороны субъективности это может рассматриваться как самостоятельность или, с другой стороны, как чуждый, отдаленный, недостижимый объект»[3].

3. Мировые религии.

Два фактора, составляющие сущность религии, суть бесконечное и конечное или божественная и человеческая жизнь: от формы их про-

[1] Rosenkranz, стр. 95 и сл.
[2] Там же, стр. 96.
[3] Там же, стр. 98.

тивоположения зависит форма их соединения, следовательно, и род или ступень религии; но форма как противоположения, так и соединения обусловливается народным сознанием и его эмпирическим бытием: поэтому сущность религии необходимо запечатлевается и раскрывается в исторических формах.

Как противоположение, так и соединение этих двух факторов осуществляется в двух видах: «Дело случая, на какую сторону станет сознание, будет ли оно утверждать существование страшного бога, который витает над природою, стоит бесконечно выше неба всех небес, выше всего, что можно сочетать; или же оно поставит самого себя, как чистое я, над обломками этого тела и светящимися солнцами, над тысячами тысяч небесных тел, над столькими же количеством новых солнечных систем, сколько есть всех светящихся солнц. Если разъединение бесконечно, то все равно, фиксировать ли субъективное или объективное, во всяком случае противоположность остается, именно противоположность между абсолютным конечным и абсолютным бесконечным»[1]. Фиксирование противоположности в первой форме есть религия моисеева, во второй — религия Фихте.

Соединение также бывает двух родов: или в образах, вечно имеющих значение человеческих идеалов, или в появлении единственного действительного человека, в истории которого божество проявляет свою сущность. Религия величия бога находит свое выражение в иудействе, человеческой красоты в язычестве, вочеловечения бога в христианстве.

Итак, что касается отношения божественной и человеческой жизни (бога и мира), существуют три главные и основные формы, которые испытывает и переживает человеческое сознание: 1) соединение, которое предшествует всякому разъединению и противоположению и потому вполне может быть отмечено как естественное единство (бог в природе); 2) разрыв природного единства или противоположность двух факторов: бог сверх всякой природы; 3) единство, которое предполагает противоположность и происходит из нее, т. е. религия воссоединения или примирения, в котором заключается основная идея всякой религии, потому что цель есть также и сущность вещи. Последнее есть также и первое.

Поэтому всемирно исторические формы религиозного сознания таковы: 1) естественная религия и ее высший цвет и плод — эллинская мифология, соединяющая в себе действительность и поэзию, природу и историю, поэтический вымысел и искусство, но не дающая себя поглотить ни одним из этих элементов; 2) иудейская религия, носители которой — наиболее разбросанный из всех народов; 3) христианская религия, которая берет начало из иудейской, как эллинская из естественной.

4. Характер христианской религии.

Центральный пункт христианских верований занимает личность Христа. Среди мира, отчужденного от бога, покинутого богом со

[1] Rosenkranz, стр. 99.

всем, лишившегося его и лежащего, как «оскверненный труп», Иисус Христос есть единственное существо между всеми людьми, «сознающее свое единство с абсолютным», уверенное в этом и обладающее силою пробудить эту уверенность в других. Нужно вспомнить об историческом состоянии мира, в котором явилась личность Христа. Римская империя, уже принявшая форму единодержавия, разрушила живые индивидуальности народов; общее осталось без живого индивидуального расчленения, единичное и абсолютное лишилось своего завершения: первое сделалось неживым, второе непримиренным, мир стал пустым и скучным. Единственным откровением бога в мире было религиозное сознание человека, отвергнутого и презираемого миром, удрученного всеми страданиями и умерщвленного позорною, мучительнейшею казнью. Виселица, бывшая в глазах мира самым позорным, бесчестящим орудием смерти, стала в виде креста символом христианской веры, самым характерным признаком, как бы сигналом ее особенностей [1].

В унижениях и страданиях, в смерти и воскресении Христа совершается откровение бога в мире и человечестве: история Христа есть история бога. Наиболее жизненный бог всякого народа есть всегда его национальный бог; точно так же Христос, так как в нем единый бог открывает свою сущность, есть «национальный бог человечества». Однако, вопрос о том, как в евангельской истории Иисуса Христа соединилась и человеческая история Иисуса и божественная история Христа, Гегель оставил без рассмотрения.

III. Религия и философия.

1. Новая задача.

В христианстве мир примиряется с богом, но при этом не обожествляется вновь, как в эллинской мифологии, хотя и становится опять освященным. Соединение человечества со Христом совершается в культе, в особенности в таинстве евхаристии. История Христа становится наглядною в изображениях бога и святых: это производится искусством; так как история бога есть тема с вечным содержанием и как таковая составляет вечную истину, то она должна быть понята и закреплена в мышлении: это производится в догматах, в особенности в догмате троичности.

Христианство как прекрасная религия есть католицизм. Однако, откровение как вечная истина должно быть не только созерцаемо, не только выражено догматически, но и познано в единственно соответствующей ему форме мысли; поэтому, развиваясь, оно должно перейти от католицизма через протестантизм к философии. Настало время, когда христианство готовится достигнуть этой цели. Философия должна прекратиться вместе с религиею, и религия вместе с философиею. В этом круговороте состоит и завершается система философии. В такой религиозной философии и философской религии Гегель

---

[1] Rosenkranz, стр. 36—40.

уже во Франкфурте видел современную задачу философии и притом свою задачу. Можно сказать, что систематическое решение этой задачи обрисовывает характер и значение того учения, которое называется философией Гегеля.

Предоставим слово самому философу: «После того как протестантизм освободился от освящения извне, дух может решаться, как дух в собственной форме, достигать святости и первоначального примирения с собою в новой религии, в которую разрешатся бесконечное страдание и вся тяжесть его противоречий, оставаясь включенными в нее в чистой, незатуманенной форме, если явится свободный народ, и если разум возродит свою реальность, как нравственный дух, который может обладать смелостью принять свою чистую форму на собственной почве, исходя из собственного величия. Всякий отдельный человек есть слепое звено в цепи абсолютной необходимости, в которой развивается мир. Всякий человек может возвыситься до господства над значительным отрывком этой цепи лишь в том случае, если познает, куда стремится великая необходимость и с помощью этого познания может высказать волшебные слова, вызывающие ее образ. Только философия способна доставить это знание, дающее возможность одновременно заключать в себе всю энергию страдания и противоположностей, господствовавших в течение двух тысяч лет над миром и всеми формами его развития, и в то же время подняться над ними» [1].

2. Основная идея: абсолютный дух.

Мировые религии суть ступени, переживаемые и пробегаемые сознанием или познанием бога в человечестве. Так как бог есть все во всем и кроме него нет ничего, то этот процесс мира и познания должен быть понимаем так, что он выходит из сущности бога и возвращается в него; следовательно, бог соединяет в себе две существенные особенности: 1) он есть бесконечное, законченное в себе или замкнутое бытие, абсолютное, как это высказано и в учении Спинозы, называвшего его ens absolute infinitum; 2) так как он открывает себя в процессе познания, то он сам обладает познающею сущностью, т. е. он есть дух. Итак, бог есть абсолютный дух, открывающий себя, согласно вечным законам, в процессе мира, т. е. в ходе развития мира, в особенности в мировых религиях, из которых высшею должна быть «религия духа», как она выразилась в христианстве.

Уже во франкфуртских исследованиях, в первых набросках системы, признаны равноценными следующие понятия: абсолютное бытие=абсолютное = бог = абсолютный дух = разум (абсолютный разум) = самопознание (саморазличение) = самоудвоение абсолютного. Под самоудвоением подразумевается то обстоятельство, что в самопознании и саморазличении абсолютного предмет не есть только копия, только представляемый или мыслимый объект; он также абсолютен, т. е. закончен в себе, самостоятелен или реален; он есть истинно «другое», в котором

[1] Rosenkranz, стр. 140 и 141.

бог созерцает и познает себя и в то же время созерцается и познается этим другим. С этих пор абсолютный дух и его откровение в развитии мира становится основным понятием и основною темою учения Гегеля.

3. Расчленение системы.

В системе абсолютного духа надо различать три главные формы, которые мы можем кратко обозначить, как его идею, явление и завершение. Иными словами: абсолютный дух, как он существует сам по себе, как он является в мире или в форме мира и как он возвращается к себе в форме религии (с которой теснейшим образом связаны искусство и философия).

Сообразно этим различиям система расчленяется прежде всего так, что религиозный дух или вера понимается, как нравственный общий дух, наполняющий всех и выражающийся в нравах и государстве, религии и культе, в искусстве и науке. Абсолютный дух развертывает свою сущность, как идея, природа и нравственность. Сообразно этому философия, как познание абсолютного духа, делится на учение об идее, природе и нравственности, т. е. на следующие три части: логику с метафизикою, философию природы и этику.

Во франкфуртских набросках логика и метафизика, хотя и составляют одну науку, еще отделены одна от другой: логика есть учение о бытии, мышлении и познании, а метафизика учение об основоположениях, о сущности вещей и о я. Как учение о сущности вещей, именно о сущности души, мира и бога, Гегель называет ее «метафизикою объективности»; как учение о я, именно о теоретическом, практическом и абсолютном я, он называет ее «метафизикою субъективности». Нетрудно заметить, что, говоря о первой, он имел в виду старую вольфовскую метафизику догматизма, осужденную Кантом, а под второю — современную метафизику, основанную Кантом и развитую дальше Фихте и Шеллингом.

4. Набросок политической статьи.

Занимаясь очерком философской системы мировоззрения, Гегель в 1798 году был так глубоко потрясен политическими вопросами, относившимися к непосредственному настоящему его родины, нуждавшейся в реформах, что пришел к мысли выразить относящиеся сюда вопросы и требования в брошюре, которую хотел посвятить своим соотечественникам и направить «к виртембергскому народу». Тема была озаглавлена так: «О том, что виртембергские магистраты должны быть избираемы народом», или «О гражданах». В последней редакции: «О новейших внутренних отношениях Виртемберга, в особенности об устройстве магистрата». Посоветовавшись письменно с некоторыми друзьями в Штуттгарте, Гегель убедился, что его сочинение вовсе не будет содействовать перемене и улучшению политического состояния его родины. Поэтому сочинение утратилось, за исключением некоторых отрывков. Время его возникновения было замеча-

тельное. В конце 1797 г. в Виртемберге на троне явился новый король, а в начале 1798 г. германская (римская) империя на конгрессе в Раштате уступила Франции левый берег Рейна.

Со времени французской революции представление о лучших и более справедливых временах стало живее носиться в умах людей; тоска, стремление к более чистому и свободному строю стали волновать людей и отчуждать от действительности. Государственный строй, сохраняющийся и до сих пор, несостоятелен, и это чувство глубоко *и широко распространилось*. Вопрос в следующем: что *несостоятельно*? Все учреждения, все законы, не согласующиеся более с нравами, потребностями и мнениями людей, утратившие оживлявший их дух, должны быть уничтожены; это гробы, которых не следует более раскрашивать красивыми словами.

Всякий чувствует, что перемены необходимы, но, приступая к делу, большинство людей боязливо оберегает свои выгоды и не хочет ничего знать о переменах, поскольку они противоречат их частным интересам: они подобны расточителям, которые принуждены ограничить свои расходы, но, приступая к делу, находят, что всякая статья их прежних расходов необходима. Этих людей побуждает к реформам лишь боязнь опасности, угрожающей разрушением государства, между тем как другие люди под влиянием идеи справедливости возвышаются над своими мелкими интересами и мужественно требуют политических реформ. Такова разница между «боязнью, которая принуждена» и «отвагою, которая хочет».

Недостаток этих отрывков, а, может быть, и самого сочинения состоит в том, что в них не определено, какой это «виртембергский магистрат». Очевидно, под этим словом Гегель разумеет не городское управление и не мир чиновников герцога, отказывающийся от всякого прогресса, а земские чины, в особенности палату депутатов и ее чиновников или официалов, адвокатов и советников и т. п. Речь идет о полном преобразовании виртембергской конституции и ее представительной системы; инициатива реформы должна исходить от земских чинов и должна быть упрочена избирательною системою, которая дала бы избирательное право в руки независимых, просвещенных и справедливых людей. По словам Гегеля, древняя виртембергская конституция такова, что в ней «в конце концов все вертится вокруг одного человека, который ex providentia majorum соединяет в себе все власти и не дает никакой гарантии своего признания человеческих прав и уважения к ним».

При настоящем положении вещей чиновники палаты водят за нос и палату и всю страну. Палата не обнаруживает чрезмерных притязаний; она лишь равнодушна и лишена идеи; противоположными свойствами отличаются люди, стоящие за ее спиной и говорящие, пишущие и даже думающие за нее; ее чиновники, адвокаты и советники дерзки, корыстолюбивы и своевольны. Ни один духовник не имел больше власти над совестью своей паствы, чем эти политические исповедники над чиновничьею совестью депутатов. Лишь изредка у палаты были советниками люди, имевшие голову и сердце на своем месте; такие люди, правда, вели палату на помочах, потому что она не научилась ходить

самостоятельно, но они зато не тащили ее в навоз, по крайней мере сознательно и обдуманно. Советники считаются существенною частью земного строя и нередко имеют повод изменить стране ради «королей. «Сама палата никогда не была притязательною. Таким характером отличались ее советники и адвокаты. Она была лишь равнодушна и бессмысленно позволяла этим рыцарям своевольные поступки под ее именем. Именно они вызвали щедрость палаты в отношении ко двору, щедрость, с которою может сравняться лишь фривольность оснований, приводимых в оправдание таких проявлений преданности. Их именно старался привлечь на свою сторону двор в уверенности, что достигнет своей цели, если сумеет вовлечь в свои интересы адвокатов и советников» [1].

Из этих отрывков видно, что Гегель хотел представительного правления в Виртемберге, преобразованного в современном духе, для ограничения наследственной монархической власти и устранения ее злоупотреблений. Когда двадцать лет спустя (1817) он выразил в печати свою оценку виртембергского спора о конституции, в котором земские чины требовали восстановления древней виртембергской конституции, он стоял на стороне короля.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

ГЕГЕЛЬ В ИЕНЕ. ПЕРВЫЕ ШЕСТЬ ЛЕТ ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЙ И АКАДЕМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ.

I. Литературная деятельность.

1. Философские сочинения.

Вскоре после начала прошлого века, в январе 1801 г., Гегель, не совершив задуманной им поездки в Бамберг, переехал из Франкфурта в Иену. Здесь он оставался до марта 1807 г. и закончил первый период своей общественной деятельности в это замечательное, полное событий время.

Свою литературную деятельность он начал сочинением «О различии между системами философии Фихте и Шеллинга», тема которого очень занимала его и непосредственно вытекала из его занятий. Свою академическую деятельность он открыл сочинением об орбитах планет (de orbitis planetarum) на 31 году, 27 авг. 1801 г. В союзе с Шеллингом, с которым он даже жил вместе на первых порах, он издавал «Критический журнал философии» (1802 г.), который должен был служить органом их общего философского мировоззрения и решительно нападать на нефилософское мышление, пользуясь всевозможными оружиями, «дубинами, кнутами и бичами», как писал шутя Гегель одному франкфуртскому другу в декабре 1801 г. Наконец, что важнее всего, он разработал в Иене первое основное сочинение своей новой системы

---

[1] Rosenkranz, Hegels Leben, стр. 90—94. Ср. Haym, Vorlesung, IV, стр. 5—67. Прим. стр. 483—485.

и напечатал его под заглавием: «Система науки. Первая часть. Феноменология духа».

Он хотел также в пособие своим лекциям издать учебники логики и метафизики, а также всей системы, следовательно, учебник логики и метафизики и учебник философской энциклопедии. В своих объявлениях о лекциях он постоянно обещал, что его учебник явится через несколько недель или в текущем семестре, однако никогда не выполнял этого обещания. Его новая Логика, не как учебник, а как второе основное сочинение, явилась впервые в Нюренберге, а Энциклопедия в Гейдельберге.

2. Политическое сочинение.

Год, в котором Гегель прибыл в Иену и начал свою академическую деятельность, имел всемирно-историческое значение: в это время был заключен мир в Люневиле, закончивший вторую коалиционную войну и запечатлевший конец тысячелетней римской империи германской нации (801—1801); Рейн перестал быть немецкою рекою и стал лишь границею Германии. Гегель чувствовал себя внутренно призванным применить к германской империи и ее строю критические исследования, подобные тем, какие он написал несколько лет тому назад во Франкфурте для освещения положения Виртемберга, его основных недостатков и реформ, и выяснить причины его гибели и средства для восстановления.

Это сочинение, как и предыдущее, осталось ненапечатанным и было написано не между 1806—1808 гг., как предполагал Розенкранц, а между 1801—1803 гг. (следовательно, после люневильского мира и перед основным постановлением сейма), как показал Гайм. Гибель империи совершилась, но ее окончательная судьба еще не выяснилась. Это случилось лишь после установления Рейнского союза под протекторатом Наполеона и отречения римского императора Франца II (июль и август 1806 г.). Об этих событиях в сочинениях Гегеля нет речи; последний мир, о котором он упоминает, был люневильский. Сочинение не было напечатано, очевидно, потому, что в нем не были приняты в расчет события, вскоре разразившиеся над Германией [1].

Судьбу Германии, поскольку она была децентрализована и раздроблена, можно сравнить с судьбою Италии, и политические взгляды Гегеля — с взглядами Макиавелли, который желал единства Италии и для осуществления этой цели требовал деятельного в политике и на войне правителя. Гегель умел ценить значение и духовное величие Макиавелли и находил, что Фридрих Великий в своем Антимакиавелли, правда, оспаривает и отвергает основные положения итальянского государственного человека, но в своей военной политике на практике следовал им.

Основной порок Германии заключается в ее неспособности к войне и в недостатке деятельности или бессилии действовать; но причина этих зол таится вовсе не в свойствах народа, а лишь в государствен-

[1] Rosenkranz, стр. 235—246. Ср. Haym, Vorlesung, IV, стр. 60—83. Прим. стр. 485—492.

ном строе, в механизме целого. Германская империя есть беспомощное тело, в котором ни одно движение не происходит так, как оно должно происходить по законам. Политическое состояние Германии есть узаконенное беззаконие, так что французский писатель метко выразился о германской империи, говоря, что это — «конститутивная анархия».

Германия формально обречена на бездеятельность своею конституциею; она парализована в том смысле, что переход от дела к мысли, от понятия к реальности невозможен, и этот паралич организован ее конституциею, так что Гегель называет германскую империю «теоретическим государством». Он прекрасно изобразил это состояние паралича. «Делается общее постановление, которое должно быть выполнено, а в случае отказа вопрос решается судебным порядком. Если отказ не подвергается судебному разбирательству, то постановление прямо не выполняется. Если же он подвергается судебному разбору, то возможно, что отказ не будет осужден; если же отказ будет осужден, то приговор не выполняется. Однако это теоретическое решение должно быть выполнено, и наказание должно быть осуществлено. Поэтому отдается приказ принудительного выполнения его. Этот приказ опять не исполняется. Тогда должен последовать приказ против невыполняющих его, чтобы принудить их к выполнению. Этот приказ опять не имеет успеха. Тогда приходится издать декрет, чтобы наказание было применено к тем, которые не применили его к тому, кто не подчинился ему и т. д. Сухая история рассказывать, как превращаются в фикцию орган за органом, имеющие цель приводить в действие закон». Переход от понятия к реальности невозможен, так как произвол под видом какого-либо права может на всякой ступени воспрепятствовать исполнению постановлений.

После того как Лейбниц написал свое известное сочинение о безопасности германской империи (1670 г.), в философско-политической литературе внутренние недостатки старого строя Германии нигде не были описаны так метко, как в приведенном месте. Сочинению Лейбница предшествовал Рейнский союз 1658, а сочинение Гегеля предшествовало Рейнскому союзу 1806 года. Характеристика Гегеля напоминает нам следующие слова Лейбница: «Даже если бы все эти затруднения можно было преодолеть, и тогда можно быть уверенным, что внешний парад затруднит ход дел и ничего существенного нельзя будет совершить» [1].

Ленные или вассальные государства средневековой Германии с течением времени сделались непосредственными самостоятельными территориями империи, и, когда феодализм в действительности исчез, вся империя превратилась в комплекс суверенных областей различной величины, из которых каждая обязана была поставлять свой контингент для пестрого конгломерата, носившего название имперской армии. Эти контингенты войск были чрезвычайно разнородны по числу, вооружению, военной выправке и подготовке. Одно сословие поставляло барабанщика, а другое барабан; солдаты какой-либо городской стражи

[1] Ср. наст. соч., т. III (3-е изд.), кн. 1, гл. V, стр. 79—83, стр. 86

лейб-гвардия какого-либо аббата и т. п. годились лишь для парада, но не были воинами, людьми с воинским чувством достоинства, которое растет и падает вместе с величием армии. Тогда как вообще значительная, готовая к войне и стройная масса солдат производит устрашающее впечатление, вид германской имперской армии наоборот производит комическое впечатление и заслуженно вызывает насмешки у друзей и врагов.

Неспособность империи к войне увеличивается еще ненадежностью больших контингентов, так как имперские чины, в силу своей власти над территорией, имеют неслыханное право заключать союзы друг с другом и даже с иностранными державами, правда под условием, чтобы эти союзы не противоречили обязанностям по отношению к императору и империи. Однако, если эти союзы даже и заключены против императора и во вред империи, нет власти, которая могла бы наказать забывших долг и принудить к выполнению его. «Что касается больших контингентов войск, империя не может рассчитывать ни на их требуемую законом силу, ни на то, что они вообще будут доставлены; мало того, она не может рассчитывать даже на то, что чины, доставившие свой контингент, во время войны и критического положения не вступят в договор о нейтралитете или мирный договор с врагом империи и не предоставят остальных своей слабости и губительному превосходству врага». «Не только в совместных предприятиях, но и в обсуждениях вопросов в сейме может оказаться, что другие обязательства чинов не позволяют им принять участие в поставке контингента войск и в подвозе средств для войны».

Здоровье государства обнаруживается не только в покое мирного времени, но и в движении войны, потому что в последнем случае высказывается связь всех членов с целым, определяется, сколько намерено требовать от них государство, и чего стоит то, что они готовы сделать для него по собственному побуждению. «Так, в войне с французскою республикою Германия узнала на опыте, что она более не государство, и познакомилась со своим политическим состоянием как на войне, так и во время мира, который закончил эту войну и дал следующие осязательные результаты: потерю нескольких прекраснейших немецких стран и нескольких миллионов населения, а также бремя долга, которое упало на южные области с большею силою, чем на северные, и затянет бедствия войны на долгое время и в эпоху мира; она узнала также, что кроме государств, попавших под власть завоевателей и, следовательно, под власть чужих законов и нравов, еще многие другие государства утратили свое высшее благо — быть самостоятельными государствами»[1].

Это высшее благо утрачено Германией. «Она более не государство». Вина в этом лежит на действовавшей до сих пор конституции Германии, с ее узаконенным беззаконием, с ее недостатком энергичной центральной власти, с ее «безгосударственностью» и «безденежьем». В законной концентрации военных и финансовых сил заключается первое условие возрождения германской империи.

---

[1] Ср. Rosenkranz, стр. 239 и 240, Haym, стр. 481 и сл.

Своим сочинением Гегель хотел прежде всего пробудить **самосознание Германии**. Он хотел отчетливо довести до сознания всех, чем была и сделалась теперь германская империя, так как правильное сознание о нашем прошлом и настоящем, о том, что мы пережили и претерпели и **имеем и составляем** в настоящее время, есть необходимый исходный пункт для нового лучшего времени. Я нахожу, что подобное сочинение вполне соответствовало пути и задачам философа, который писал «Феноменологию духа». Он сам говорит следующее: «Мысли, опубликованные в этом сочинении, не могут иметь иной цели и влияния, как содействовать **пониманию того, что есть**, и вместе с тем более спокойному взгляду на свое положение а также умению терпеливо переносить его как на словах, так и в действительной жизни».

II. Академическая деятельность.

1. Лекции.

Объявление Гегеля о лекциях, согласно иенскому обзору лекций (в университетской библиотеке сохранился лишь один экземпляр их), занимают период в тринадцать семестров: от зимы 1801—1802 до зимы 1807—1808 гг. В семестре после битвы под Иеною (1806—1807) его имени нет. Во время семестров 1807 и 1807—1808 гг. его уже не было в Иене, он получил отпуск и находился в Бамберге; поэтому число семестров, когда он читал лекции в Иене, сводится к десяти. Предположение Розенкранца, что он не читал лекций во время летних семестров 1802 и 1804 гг., хотя и объявлял их, я бы не мог обосновать. В обзоре лекций не всегда указаны часы их, и нигде не определено число часов и не названы дни и недели.

Во время первых четырех семестров (1801—1803) он преподавал еще вместе с Шеллингом и даже в первом семестре объявил о философских диспутах под общим руководством, своим и Шеллинга.

Постоянною главною темою его лекций были логика и метафизика, три части системы философии и естественное право (последнее всегда по запискам). Логику и метафизику он называет здесь «умозрительною философиею» в отличие от эмпирического учения о познании: как учение об идеях он называет ее «трансцендентальным идеализмом», в отличие от которого философия природы и духа называется «реальною философиею». Зимою 1805—1806 гг. Гегель в первый раз читал **историю философии**, а в 1807 году в первый раз объявил, что в летнем семестре будет читать логику и метафизику, предпослав им **феноменологию духа** на основании своего теперь явившегося в свет сочинения; однако этого курса он не читал, так как уехал из Иены.

В семестрах 1805—1806, 1806 и 1807 гг. Гегель объявил также курсы **чистой математики** и читал курс арифметики по учебнику Шталя и курс геометрии по учебнику Лоренца, но эти курсы он читал только во время первых двух указанных семестров. Почему Розенкранц

утверждает, что эти лекции он читал только один раз, из его слов не ясно [1].

В примечании я привожу объявления Гегеля о его лекциях в Иене в той форме, как они помещены в обзоре лекций этого университета [2].

---

[1] Сообщения Розенкранца (стр. 161 и сл.) следует исправить на основании приведенных данных.

[2] В обзоре лекций в иенском университете Гегель поместил следующие объявления от осени 1801 г. до пасхи 1808 г.:

Как приват-доцент.

1. Зимою 1801—1802: Ge. Wilh. Frid. Hegel D. privatim Logicam et Metaphysicam docebit h. VI—VII, gratis introductionem in philosophiam tractabit et disputatorium philosophicum communiter cum Excell. Schellingio diriget.

2. Летом 1802: G. W. F. H. Logicam et Metaphysicam sive systema reflexionis et rationis secundum librum sub eodem titulo proditurum h V—VI, deinde jus naturae, civitatis et gentium ex dictatis h. III—IV tradet.

3 Зимою 1802—1803: G. W. F. H. 1) Logicam et Methaphysicam secundum librum nundinis instantibus proditurum h VI—VII; 2) jus naturae ex dictatis h. X—XI tradet.

4 Летом 1803: G. W. F. H.: 1) Philosophiae universae delineationem ex compendio currente aestate (Tub. Cotta) prodituro, deinde; 2) jus naturae ex dictatis tradet.

5 Зимою 1803—1804: G. W. F. H. privatim: 1) Jus naturae h III—VI; 2) philosophiae speculativae systema, complectens: a) Logicam et Methaphysicam sive Idealismum transcendentalem; b) philosophiam naturae et c) mentis h. VI—VII edictatis exponet.

6. Летом 1804: G. W. F. H. Philosophiae systema universum ita tractabit, ut aliis lectionibus Logicam et Metaphysicam et philosophiam mentis, aliis philosophiam naturae doceat.

7. Зимою 1804—1805 недостает соответствующей части обзора.

Как экстраординарный профессор.

8. Летом 1805: G. W. F. H. Totam philosophiae scientiam, i. e.: a) philosophiam speculativam (Logicam et Methaphysicam), naturae et mentis ex libro per aestatem prodituro h. VI—VII vespertina; b) jus naturae ex eodem h. IV—V tradet.

9. Зимою 1805—1806: G. W. F. H.: a) Mathesin puram, et quidem Arithmeticam ex libro: Stahls «Anfangsgründe der reinen Arithmetik», 2 Aufl., Geometriam ex libro: Lorenz' erster Cursus der reinen Arithmetik h. II—III; b) philosophiam realem, i. e. naturae et mentis ex dictatis h. IV—V; c) historiam philosophiae h. VI—VII tradet.

10. Летом 1806: G. W. F. H.: a) Mathesin puram et quidem Arithmeticam ex libro: Stahls «Anfangsgründe der reinen Arithmetik», 2 Aufl., Geometriam ex libro: Lorenz' Grundriss der Arithmetik und Geometrie, 2 Aufl., h. II—III; b) philosophiam speculativam s. logicam ex libro suo: «System der Wissenschaft» proxime prodituro h. IV—V.; c) philosophiam naturae et mentis ex dictatis h. VI—VII tradet.

11. Зимою 1806—1807: нет объявления Гегеля.

12. Летом 1807: G. W. F. H.: a) Mathesin puram etc. (как выше); b) Logicam et Methaphysicam, praemissa Phaenomenologia mentis ex libro suo: «System der Wissenschaft», erster Theil (Bamb. u. Wurtzb. bey Goebhardt 1807); c) philosophiam naturae et mentis ex dictatis; d) historiam philosophiae docebit.

13. Зимою 1807—1808: G. W. F. H. Lectiones suas philosophicas redux ex itinere indicabit.

2. Поощрения.

Гете, сделавшийся «превосходительством» по случаю бракосочетания наследного принца Карла Фридриха с русскою великою княгинею Мариею Павловною, благосклонно относился к Гегелю и содействовал улучшению его положения. В феврале 1805 г. герцог, покровитель иенского университета, назначил Гегеля экстраординарным профессором, а в следующем году он стал получать из Веймара ежегодное жалование в сто талеров, о чем Гете сообщил ему в дружеском письме 27 июня 1806 г. Жалование было, правда, очень малое, но и страна была мала, кассы были исчерпаны, ожидалась война, и герцог с большим трудом соглашался на новые расходы. «Смотрите на это, — писал Гете, — как на доказательство того, что я не перестал в тиши заботиться о вас. Правда, я бы желал большего, но в таких случаях можно ожидать многого от будущего, если только положено начало»[1].

III. Жизнь в Иене и общество.

1. Литературный регресс.

Литературная оргия в Иене, которой опасался Гегель, уже начинала ослабевать. Братья Шлегели и Тик, эти вожди новоромантической школы, покинули Иену. Фридрих Шлегель в первый и единственный раз читал в Иене в зимнем семестре (1800—1801) лекции о трансцендентальной философии и назначении ученого; Новалис умер, Шиллер переселился в Веймар, Фихте — в Берлин. Журнал «Allgemeine Litteraturzeitung», с которым А. В. Шлегель и Шеллинг имели столько неприятных столкновений, привлеченный заманчивыми обещаниями, собирался после восемнадцатилетней деятельности (1785—1803), под руководством Готфрида Шютца, своего основателя, перебраться в соседний прусский университет в Галле на Заале. В это время Гете уже задумал основать в Иене новый литературный журнал, который явился в свет 1 января 1804 г. под руководством Эйхштедта.

Время было неблагоприятное для Иены. Со времени печального спора об атеизме и отставки Фихте умами овладело скрытое недовольство; сюда присоединилось еще предчувствие предстоящего упадка, которому содействовало много причин. Отлив сил из Иены сделался преобладающим и превысил притягательную и сдерживающую силу, которую Иена с таким блеском обнаруживала в последние десятилетия прошлого века и вновь проявила в середине XIX века.

Значительною притягательною силою как раз в это время обладал вновь организованный в новых областях курфюршества баварского университет в Вюрцбурге, куда были приглашены осенью 1803 г. юрист Гуфеланд, ориенталист и теолог Паулус и Шеллинг. Незадолго до того Паулус приобрел известность в Иене тем, что на свои средства сделал первое издание собрания сочинений Спинозы. Первый том, радостно встреченный Гегелем, явился на пасху 1802 г.

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 39.

2. Иммануил Нитгаммер.

Одновременно с Паулусом и Шеллингом еще один земляк Гегеля покинул Иену, следуя призыву в Вюрцбург: Ф. И. Нитгаммер из Бейльштейна, самый верный, испытанный и услужливый друг Гегеля Будучи экстраординарным профессором философии, он вместе с Фихте издавал «философский журнал» (1795—1797), в котором явились статьи Форберга и Фихте, вызвавшие обвинения в атеизме и преследования. Нитгаммер был вполне согласен с Фихте во всем, что касается самого этого дела, защиты и судебной ответственности, но он не соглашался с приемами Фихте, с его угрозами веймарскому правительству перед разбором дела, угрозами, которые как бы за волосы притянули выговор и отставку[1].

Благодаря своей рассудительности он спокойно перенес благосклонное предостережение и сохранил свободу преподавания в полной мере: несмотря на обвинение в атеизме, он сделался впоследствии из профессора философии профессором теологии и руководителем гомилетического семинария в том же университете. Другого такого случая, пожалуй, нельзя найти в академической практике. Наконец, теперь Нитгаммер был приглашен исполнять должность евангелического главного пастора и профессора в «секции знаний, необходимых для преподавателей религии народу»; так назывался теологический факультет нового университета, основанного в этой стране, бывшей епископством.

Когда владычество Баварии в Вюрцбурге после пресбургского мира (26 декабря 1805) на время прекратилось, Нитгаммер остался на службе в Баварии и был приглашен сначала в Бамберг в качестве «члена совета дирекции» (1805) для руководства вверенными ему делами просвещения, а затем весною 1807 г. он был переведен в Мюнхен, столицу нового королевства, в качестве «Centralschul- und Studienrath» (главный член школьного совета). Он жил в счастливом браке с вдовою теолога и члена церковного совета Дедерлейна; для характеристики ее достаточно заметить, что Гегель был с ней в большой дружбе, переписывался с нею, и, вспоминая о ней, обыкновенно называл ее «лучшею женщиною»[2].

3. Доценты философии.

Несмотря на отъезд знаменитостей и уменьшение числа студентов, маленький иенский университет был еще в течение некоторого времени прямо переполнен преподавателями философии. Летом 1803 г. всех доцентов в этом университете было 52; из них 12 читали лекции по философии: три ординарные профессора, два экстраординарные профессора и семь приват-доцентов. Число приват-доцентов философии относилось к числу приват-доцентов философского факультета как 7 : 9.

---

[1] Ср. наст. соч., т. V (2 изд., юб. изд., т. VI), кн. II, гл. IV, стр. 284—30.

[2] Из 274 писем, оставшихся от Гегеля, 101 письмо составляет его переписку с Нитгаммером; из них Гегель написал 84, а Нитгаммер 17 (кроме того одно письмо написано жене Нитгаммера).

Зимою 1803—1804 гг. всего было 48 доцентов; из них 12, следовательно, буквально четверть всего персонала, читали лекции по философии. Летом 1804 г. на философском факультете было 7 приват-доцентов, из них 6 доцентов философии. Число преподавателей философии относилось к числу всех преподавателей, как 9 : 42. Гегель попал в непроходимую чащу специалистов-товарищей.

Наряду с ним в это время действовали в Иене Кирстен, И. Ф. Фриз, К. Х. Краузе, И. Б. Шад, Вермерен, Ф. Аст, Г. Грубер, Г. Генрици.

Только после битвы и вследствие ее изменились эти неестественные и нездоровые отношения, перепроизводство философов прекратилось, но весь университет пришел после этого в состояние глубокого и продолжительного упадка.

4. Круги общества.

Общественные отношения, непритязательные, разносторонние и интересные, какими они были в этом привлекательном городе, не потерпели продолжительного ущерба от бедствий и беспорядков этого времени. В нескольких домах, устраивавших собрания каждые две недели, именно в домах Фроманна, Кнебеля, Зеебека, Гегель всегда был любимым, веселым и общительным гостем; его охотно встречали в них и всегда с удовольствием вспоминали о нем. Майор Людвиг фон Кнебель переселился в 1805 г. из Веймара в Иену. Физик Томас Зеебек, известный своим открытием термоэлектричества и энтоптических цветов, восемь лет жил в Иене (1802—1810) и подружился здесь с Гегелем. Позже они опять встретились в Нюренберге и, наконец, в Берлине. В Иене у Зеебека родился сын Мориц (8 января 1805), заботливому и энергичному попечительству которого иенский университет обязан новым своим процветанием во второй половине XIX века [1].

IV. Феноменология и битва.

1. Сочинение Гегеля и спор с издателем.

Кант назвал четвертую и последнюю часть своего метафизического учения о природе или телах (учения о движении) феноменологией, так как здесь были изложены основные положения модальности движения, т. е. форм, в каких движение должно быть представляемо или как оно является: это было учение о явлениях (феноменах) движения [2].

Главное сочинение, которое Гегель написал в Иене и надеялся уже издать в конце 1805 г., было посвящено вопросу о явлениях (не движения), а з н а н и я, о необходимых ступенях развития сознания от низшей чувственной достоверности вплоть до высшего абсо-

---

[1] Ср. мое соч. «Erinnerungen an Moritz Seebeck» (Гейдельберг 1886), гл. I, стр. 1—21.

[2] Ср. наст. соч., т. V (4 изд.), кн. I, гл. I, стр. 8; гл. IV, стр. 145 с. и сл

лютного знания: это учение свое о формах развития или явлениях (феноменах) знания он назвал «феноменологиею духа».

Это сочинение должен был напечатать и издать книгопродавец Гебгардт в Бамберге; но Гегель не следовал мудрому правилу Канта, начинавшего печатать свои сочинения лишь тогда, когда они были вполне готовы, вплоть до последней буквы написаны и переписаны. Пока Гегель еще писал Феноменологию, это неоконченное сочинение уже начало печататься. Издатель должен был платить за лист 18 гульденов и выслать первую половину гонорара после получения всего манускрипта. Определить, как велика первая половина сочинения, еще не вполне написанного, не легко.

Печатание началось в феврале 1806 г., а в сентябре был уже напечатан 21 лист. Гегель в высшей степени нуждался в гонораре, но издатель, понизив определенное в контракте число экземпляров с 1 000 на 750 и соответственно этому уменьшив гонорар, отказывался произвести уплату раньше, чем вся рукопись будет в его руках. Гегель, не доверяя честности издателя, который был в то же время книгопродавцем, просил помощи своего друга Нитгаммера в Бамберге, и этот последний заключил 29 сентября 1806 г. контракт, по которому он должен был купить все издание, поскольку оно было напечатано, и заплатить 12 гульденов за каждый экземпляр, если вся рукопись не будет доставлена к 18 октября. После этого издатель уплатил гонорар за 24 листа, как за предполагаемую половину целого сочинения. Своим поручительством Нитгаммер оказал Гегелю настоящую дружескую услугу, «героическую», как выразился Гегель, желавший теперь во что бы то ни стало выполнить также свое обязательство. До 18 октября!

«Главное, именно отправление всей рукописи, непременно должно быть выполнено на этой неделе», так писал он в понедельник 6 октября. 8 октября он послал половину рукописи, а остальная часть должна была последовать в пятницу 10 числа: «Степень моей благодарности за вашу дружескую услугу я бы мог выразить лишь тогда, если бы описал вам, в каком затруднении я находился»... «Если бы часть этой рукописи потерялась, я бы не мог, пожалуй, помочь делу; восстановить ее было бы трудно, и в этом году сочинение не могло бы тогда явиться» [1].

2. Битва под Иеною.

В своем письме 17 сентября Гегель выражал опасение, что, по-видимому, война, «да будет господь с нами», разразится; напрасно он надеялся на мирное веяние «октябрьского зефира» после того, как Наполеон уже получил в Бамберге (7 октября) прусский ультиматум и написал прокламацию о войне своему войску. Теперь все пошло по-наполеоновски, т. е. с быстротою молнии. Война разразилась; она была уже не только перед воротами Иены, но и в стенах ее. 13 октября французы заняли город; сам Наполеон приехал сюда. «Я видел импе-

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 66 (письмо 8 октября 1806).

ратора, эту мировую душу, в то время, как он проезжал по городу с целью рекогносцировки; — в самом деле, испытываешь удивительное чувство, когда видишь такое существо, сконцентрированное здесь в одном пункте, сидящее на лошади и в то же время повелевающее и управляющее миром». «Такие успехи в течение времени от четверга до понедельника возможны лишь для этого необыкновенного человека, которому нельзя не удивляться». В 11 часов ночи Гегель видел из своей квартиры на всей площади огни французских баталионов, а перед собою последнюю часть рукописи Феноменологии.

18 октября Гете отправил циркулярное послание друзьям в Иену, чтобы узнать, как им живется, и что они перенесли в дни битвы. Один из его адресов был такой: «Господину профессору Гегелю в старой фехтовальной зале». Гегель принадлежал к числу ограбленных и до такой степени нуждался в деньгах, что Гете поручил Кнебелю дать ему «до десяти талеров» (28 октября).

Наконец, 20 октября он мог послать в Бамберг остальную часть рукописи, последние несколько листов, которые он носил с собою в кармане после ночи тринадцатого числа. В январе 1807 г. было написано предисловие. Посылая свое сочинение другу Шеллингу в Мюнхен (1 мая 1807), он сделал в письме следующее замечание: «Большую беспорядочность последних глав пусть припишет твоя снисходительность между прочим тому обстоятельству, что я окончил редакцию их в полночь перед битвою под Иеною»[1].

Одним поколением позже Ф. Капп написал небольшое сочинение[2] «Гегель как директор гимназии», начав его словами: «Во время грохота битвы под Иеною Гегель закончил свою Феноменологию духа. Нередко встречающееся указание на этот факт считают напыщенным. Однако, мы начинаем им свое изложение» и т. д. И в самом деле, это часто повторяемое указание следует считать не только напыщенным, но и ложным. Насколько театральна эта фраза, настолько же непредставим этот факт. Мы описываем события так, как они происходили в действительности.

3. Первое разногласие между Шеллингом и Гегелем.

Шеллинг возлагал большие надежды на это сочинение, пока причислял Гегеля к своим, т. е. к толпе своих последователей. «Твоего наконец явившегося сочинения, — писал он 11 января 1807 г., — я напряженно ожидал. Что должно получиться, если т в о я зрелость не торопится еще давать плоды! Я желаю тебе лишь спокойного положения и досуга для выполнения таких основательных и как бы сверхвременных произведений». Когда он получил это сочинение и начал его читать, — он не пошел дальше предисловия, — он ответил Гегелю спустя полгода, очевидно раздраженный и недовольный мнением о своих поклонниках, высказанным в предисловии. Этим письмом 2 ноября 1807 г. закончи-

[1] Там же, I, стр. 71 и 202.
[2] Минден, 1835.

лась переписка между Шеллингом и Гегелем, а также и дружба со стороны Шеллинга[1]. После этого Гегель и Шеллинг, бывшие друзьями в Тюбингене и Иене, виделись всего два раза: в октябре 1812 г. в Нюренберге и 3 сентября 1829 г. в Карлсбаде[2].

V. Планы новой жизни.

1. Письмо к И. Г. Фосу.

После несчастной битвы Гегель принужден был подумывать о перемене своего положения. Его маленькое состояние было давно уже истрачено, а доходы от сочинений, лекций и жалованне были слишком незначительны, чтобы можно было жить на них. Университет стал приходить в упадок, число студентов уменьшилось, город и страна бедствовали от войны. Пруссия, обессиленная, растерзанная, подавленная долгами от войны, изнывала под бременем Тильзитского мира (июль 1807), тогда как союзные рейнские государства: Бавария, Виртемберг, Саксония и новое курфюршество Баден под покровительством Наполеона процветали.

На новое курфюршество Гегель стал возлагать свои надежды уже перед битвою; он надеялся на получение кафедры в гейдельбергском университете, который был некогда основан курфюрстом Рупрехтом пфальцским (1386 г.) и теперь был возобновлен курфюрстом Карлом Фридрихом баденским под именем «Ruperto-Carola» (1803). Желая получить кафедру в Гейдельберге, Гегель написал И. Г. Фосу, который жил в 1802—1805 гг. в Иене, а теперь, по приглашению Карла Фридриха, поселился в Гейдельберге, получая здесь пенсию, как некогда Клопшток в Карлсруэ. В письме Гегеля была фраза, нашедшая хороший прием у Фоса. Как Лютер заставил библию, а Фос Гомера говорить по-немецки, так и он, Гегель, не ставя однако себя в одну линию с такими предшественниками, сделал, по его словам, попытку ввести немецкий язык в философскую речь. Фос тотчас же поговорил с чиновником правительства (фон Рейценштейном), которому были поручены дела нового университета, но этот чиновник с сожалением заявил, что касса университета должна ограничиваться настоятельными потребностями; вероятно, вопрос о замещении кафедры философии уже был решен.

«Благослови, господи, ваше намерение», заметил Фос в своем ответном письме, «низвести философию с облаков для дружеского общения с людьми, говорящими удобопонятною речью. Мне кажется, что глубокое понимание и чувство возможны лишь в связи с близким нам родным языком, и что наш богатый первобытный язык обладает формами для выражения свободнейших и тончайших движений духа

---

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 102 и 103, прим (Бамберг, 1 мая 1807). Ср. наст. соч., т. VI (2 изд.), кн. I, гл. XI, стр. 145 и 146.

[2] Там же, кн. I, гл. XVI, стр. 215 с. «Briefe von und an Hegel», I, стр. 350 [письмо к Нитгаммеру 23 октября 1812], II, стр. 326 [письмо Гегеля к своей жене из Карлсбада 3 сентября 1829]. Какого мнения был Гегель о первой жене Шеллинга [Каролине], видно из одного места его письма к Нитгаммеру 4 октября 1809, «Briefe», I, стр. 248. Такие женщины были не в его вкусе.

или, по крайней мере, он настолько гибок, чтобы создать эти формы. Олимпиец сделал бы больше чудес, придя в виде пастуха, чем путем сверхчеловеческих явлений»[1].

Из товарищей Гегеля по специальности, которых, как мы уже говорили, было слишком много, выделялись двое, приобревшие своею позднейшею деятельностью имя и создавшие школу: Я. Ф. Фриз из Барби и К. Х. Ф. Краузе из Эйзенберга[2]. Фриз, сторонник школы Канта, был упорным противником метафизического и монистического направления, получившего начало в лице Рейнгольда и достигшего вслед затем расцвета в учении Фихте и Шеллинга; в 1805 году он был приглашен в Гейдельберг, куда желал переселиться и Гегель. Краузе, сделавшись уже на 21-м году приват-доцентом (1802), будучи сторонником направления, руководящегося принципом тожества, носился с пантеистическою системою и хотел ввести в философию новые немецкие выражения, в высшей степени неуклюжие и нецелесообразные. Нитгаммер называл его «aufgeblasene Krause»[3]. Он перебрался потом в Дрезден.

2. Приглашение в Бамберг.

Тогда Гегель обратил внимание на Баварию, отыскивая подходящую для себя кафедру. Однако Вюрцбург в это время уже более не принадлежал Баварии, а Эрланген еще не сделался баварским городом; в Мюнхене еще не было университета, так что в это время в Баварии был университет лишь в Ландсгуте, с которым с 1800 года был соединен ингольштадтский университет. Но здесь для Гегеля не было вакантного места; поэтому ему пришлось на время оставить надежды на профессуру и обратиться к журналистике. Охотнее всего он основал бы в Мюнхене критический журнал немецкой литературы, в особенности опираясь на вновь основанную в этом городе королевскую академию наук, президентом которой был Якоби и одним из влиятельных членов Шеллинг; однако сам Шеллинг отговорил Гегеля от этого плана и указал ему на возможность неблагоприятного влияния Якоби.

Тогда дружеская, всегда готовая помочь рука Нитгаммера открыла Гегелю доступ к публицистической деятельности более или менее желательного и подходящего характера. В Бамберге нужен был редактор для газеты, которая принадлежала частному лицу, находилась под надзором местного правительства и редактировалась сначала французским эмигрантом, приехавшим с маршалом Даву; затем она попала в неловкие руки профессора Тейбера (Täuber), который распугал и не привлек подписчиков. Тайный советник Баяр поручил редакцию самому Нитгаммеру, но он, обремененный делами, как член совета дирекции, отклонил это предложение и рекомендовал своего друга Гегеля. Баяр, светлый и подвижной ум, тотчас согласился,

---

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 57 (письмо 24 августа 1805).

[2] Ср. наст. соч., т. V (4 изд.), кн. IV, гл. V, стр. 630 и сл., 637.

[3] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 48 и 56. Письмо Нитгаммера из Вюрцбурга 19 декабря 1804 г. Письмо Гегеля из Иены 4 марта 1805 г.

быстро устранил с пути несколько встретившихся препятствий и сам редактировал газету, пока Гегель не приехал из Иены.

Еще до его приезда Нитгаммер был переведен в Мюнхен главным членом совета министерства, благодаря чему круг его деятельности значительно расширился и распространился на все новобаварское королевство. Гегель писал ему в Мюнхен словами распятого разбойника: «Помяни меня, господи, когда приидешь в царствие твое»[1].

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

ПУБЛИЦИСТИЧЕСКАЯ И ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГЕГЕЛЯ В БАВАРИИ. ЖЕНИТЬБА ГЕГЕЛЯ.

I. Бамбергская газета.

1. Редакторская деятельность.

В ответ на предложение Нитгаммера Гегель тотчас же заявил, что деятельность редактора интересует его, так как он всегда со вниманием следит за мировыми событиями. Он прибыл в Бамберг в марте 1807 г. и оставался до конца ноября 1808 г., следовательно, несколько более полутора лет. В течение первого года (от пасхи 1807 до пасхи 1808 г.) он считался иенским профессором, находящимся в отпуску, и все это время получал оттуда жалование. Когда редактор и издатель стали делить между собою пополам прибыль от газеты, то доходы Гегеля в Бамберге дошли до 1 300—1 400 гульденов ежегодно.

Газета «Bamberger Zeitung mit Königlich-allergnädigster Freiheit» печаталась на непроклеенной бумаге форматом in quarto и выходила ежедневно в объеме полулиста, состоя из восьми страниц, из которых последняя и частью предпоследняя были заняты местною хроникою и объявлениями, напечатанными петитом. Имена издателя и редактора не были указаны; так называемых, руководящих статей, можно сказать, вовсе не было, выдающиеся события, которыми то время было чересчур богато, перепечатывались из других газет, в краткой форме, сопоставленные в порядке, удобном для обозрения. Одним из главных источников служил «Парижский вестник». Лишь в одном месте можно заметить, что редактором был философ: в сообщении об одном фокуснике, обладавшем замечательною памятью и угощавшем своими фокусами парижскую публику, в оценке этой мнемотехники, которая была бы признаком помешательства, если бы проявлялась не с намерением и в шутку, а бессознательно и как бы в естественной жизни духа[2].

---

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 61 (письмо 6 августа 1806). Ср. стр. 145 (письмо 23 дек. 1807). Ср. стр. 83—89 (письма 16 и 20 февр. 1807).

[2] «Bamberger Zeitung», № 16, 19 марта. Ср. Haym, Vorlesung XII, стр. 270 и сл., стр. 505.

2. Мировые события.

В описываемую эпоху Наполеон создал уже мировую державу; он достиг полноты и высоты своей власти, но еще не высшей точки ее. Победоносная война с Россиею и Пруссиею (1806—1807) не была еще закончена; победоносная война против Австрии (1809) не была еще начата. Наполеон как французский император и король Италии, как протектор Рейнского союза (с 12 июля 1806) стоял во главе мира. Священная римская империя германской нации погибла (6 августа 1806). Непримиримая война на жизнь и смерть между Францией и Англией еще продолжалась.

Перед читателем, перелистывающим бамбергскую газету за 1807 и 1808 гг., проносится множество необыкновенных, потрясающих мир событий: битва при Эйлау (7 февраля 1807), занятие Данцига Лефевром (21 мая 1807), битва при Фридланде (14 июня 1807), мир в Тильзите (июль 1807), со стороны побежденных признание великого герцогства Варшавского, королевства Саксонского, нового французского королевства Вестфальского под управлением Иеронима Наполеона, нового французского королевства Баварского под управлением Людовика Наполеона, протектората над Рейнским союзом; далее следуют континентальная система, французская экспедиция в Португалию под начальством Жюно, низложение браганцской династии в Португалии, английская экспедиция в Копенгаген, бомбардировка этого города, выдача датского флота (сентябрь 1807), спор из-за трона в Испании между отцом и сыном, Карлом IV и Фердинандом VII (принцем Астурийским), низложение династии Бурбонов в Испании, новое испанское королевство под управлением Иосифа Наполеона, франко-английская война на Пиренейском полуострове, французская война в Испании с восставшим испанским народом (здесь был зародыш гибели Наполеона, предчувствуемой также и им самим), созванный Наполеоном конгресс государей в Эрфурте, на котором правители Рейнского союза с королями Баварии, Виртемберга и Саксонии во главе столпились вокруг императора французского и русского в октябре 1808 г., блестящие празднества в Веймаре, беседы Наполеона с Гете и Виландом, — все события самого поразительного и интересного характера; Гегель получал о них восторженные сообщения от Кнебеля как очевидца[1]. Император австрийский не был приглашен и не явился. Недовольство Наполеоном возрастало в Вене и привело к войне 1809 года, которая возвела Наполеона на вершину его могущества.

Хотя газета, с внешней стороны и с современной точки зрения, имеет совсем печальный вид, тем не менее характер и содержание ее известий может приковать внимание и современного читателя. С напряженным интересом следишь, перелистывая номер за номером, за важными событиями, например за семейным спором в Испании из-за трона, изображенным во всей полноте, начиная с восстания черни в

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 184—186, стр. 187—190 (письма 28 сент. и 7 окт. 1808). Ср. «Bamb. Zeitung», 1808 г., № 277—295 (от 3 до 21 окт. 1808).

Аранжуэце, заточения «князя мира», прибытия Наполеона в Байонну и кончая низложением Бурбона и основанием нового королевства под управлением Иосифа Бонапарта, со всеми сценами, разыгравшимися в Аранжуэце, Мадриде и замке Маррак [1].

Редактора газеты нельзя серьезно упрекать в том, что он, живя в Бамберге, среди только что созданного Наполеоном королевства, к тому же и сам удивляясь Наполеону, как военному и политическому гению, как полководцу, государственному человеку и законодателю, «великому парижскому учителю государственного права», не громил в патриотических речах владычества чужеземцев. Ни время, ни газета, ни редактор не подходили для этой цели. Одно слово против Наполеона, и газета была бы закрыта. Настроение 1807 и 1808 гг было далеко от течения, достигнувшего господства и победившего в 1813, 1814 и 1815 гг.

3. Угрожающий конфликт.

Гегель случайно познакомился в достаточной мере со строгостью надзора над прессою в Баварском королевстве. В одной статье «Мюнхен, 13 августа» он сообщил известие, что на основании королевского декрета баварская армия с ее тремя дивизиями должна получить место для упражнений у Платтлинга, Аугсбурга и Нюренберга [2]. Это известие было уже напечатано в других газетах. Случайно Гегелю попалась в руки часть копии с королевского декрета, и ради точности он поместил ее в статью. Тотчас же министерство объявило ему, что закроет на время газету (это было равносильно разорению издателя и редактора), если он не назовет военного, сообщившего ему копию. Гегель попал в самое затруднительное положение и писал Нитгаммеру: «Так как в таких случаях необходима быстрая помощь то я не нахожу иного средства, как ехать в Мюнхен и лично молить о прощении» [3].

Он был уже в Нюренберге, когда узнал, что бамбергская газета внезапно запрещена и станки опечатаны; эту меру он принял за результат недавно полученной угрозы и опять пришел в сильное беспокойство, пока не убедился, что между этими двумя происшествиями не было связи [4].

II. Переход к новой педагогической деятельности.

1. Газета-галера.

Независимость мертвеца, которою мог пользоваться редактор газеты в баварском провинциальном городе, вовсе не соответствовала настроению Гегеля, так как он, подобно своему учению, был слиш-

---

[1] «Bamberger Zeitung», начиная с № 98 (17 апреля 1807 до 19 марта 1808) ряд описаний событий в Испании. Деятельность Гегеля продолжалась до начала бюллетеней из армии в Испании, № 330—333 (1808).

[2] Там же, № 232 (19 августа 1808).

[3] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 183 (письмо 25 сент. 1808).

[4] Там же, стр. 220 и сл. (письмо к Нитгаммеру 20 февр. 1809).

ком увлечен идеею государства, чтобы находить удовлетворение в работе, не входящей в строй общественных интересов и не способной вмешиваться в жизнь целого своим содействием и руководством. Вскоре он начал вздыхать по поводу «газетного ярма» и работы в «газете-галере». Уже 30 мая 1807 г. он писал Нитгаммеру: «Эту работу нельзя считать сильным предприятием». «Как ни привлекательна обособленность и независимость, тем не менее всякая деятельность должна стоять в связи с государством и заключаться в работе для него. Удовлетворение, доставляемое, по мнению некоторых людей, частною жизнью, все же обманчиво и недостаточно»[1]. Год спустя он писал: «Пребывание в провинциальном городе всегда можно рассматривать, как ссылку в изгнание, даже если сам человек устроил себе эту ссылку. Только университет, делающий себя высшим центром деятельности и интересов, может соперничать со столицею и сам быть столицею»[2].

2. Нюренберг, Альторф, Эрланген.

Гегель страстно желал попасть в баварский университет. На основании договоров Рейнского союза (12 июля 1806), область древнего и славного имперского города Нюренберга с входящим в нее университетом в Альторфе была включена в королевство Баварское. В 1809 университет в Альторфе был закрыт и соединен с эрлангенским.

Княжество Байрейт с принадлежащим ему университетом в Эрлангене, находившееся с 1791 до 1806, под прусским и с 1806 до 1810 г. под французским управлением, также было присоединено к баварскому королевству (29 июня 1810). Королевский декрет 2 ноября 1810 г. возвещал, что отныне баварское королевство должно иметь два полных университета: в Ландсгуте и в Эрлангене. Первый был католическим, а второй протестантским. С этих пор мечты Гегеля сосредоточились на кафедре философии в эрлангенском университете. Однако эта цель была еще далека и в 1808 году не могла еще даже явиться.

Уже в Бамберге он мечтал о протестантском университете. «Итак, дорогой друг, — писал он 23 декабря 1807 г. Ниттаммеру, — вы наверное еще получите или устроите для нас более или менее протестантский университет и тогда, в этом своем царстве, вспомните обо мне! Не оставляйте меня здесь, у этой газеты»[3].

3. Новый школьный план.

Ниттаммер как главный член школьного совета в Мюнхене и влиятельный член «секции для управления общественными учебными и воспитательными учреждениями», выработал новый школьный план, который по королевскому эдикту 3 ноября 1808 г. приобрел силу закона и был объявлен в соответствующих учреждениях, как «общая норма

[1] Там же, стр. 112.
[2] Там же, стр. 169 (письмо 20 мая 1808).
[3] Там же, стр. 145. Ср. наст. соч. выше, гл. VI стр. 77.

для устройства общественных учебных заведений». Его называли даже ниттаммеровским школьным планом.

Соответственно этому плану обучение должно было начинаться с элементарных школ, т. е. двухклассных первоначальных школ, продолжаться прогимназиями и реальными школами, а затем гимназиями и реальными институтами, так что лицеи заняли положение между гимназиями и университетом, не будучи необходимою промежуточною ступенью.

Задачею гимназии, по этому плану, было изучение языков, а задачею реальных институтов (их было два: в Нюренберге и в Аугсбурге) изучение природы; философское преподавание должно было в гимназии служить «введением в умозрительное изучение идей», а в реальных институтах «созерцательным изучением идей». Таким образом философия получала необыкновенное педагогическое значение. В каждом из четырех классов гимназии (низший класс, низший и высший средний класс, высший класс) преподавание философии, занимавшее еженедельно четыре часа, распределялось таким образом, что в низшем классе (Untersecunda) должны были изучаться логика, а также учение о праве и долге, в низшем среднем классе (Obersecunda) космология и естественная теология, в высшем среднем классе (Unterprima) психология и этика, и в высшем классе (Oberprima) философская энциклопедия. Основою всего преподавания в гимназии оставалось изучение древних языков и литературы[1]. Свои педагогические взгляды Ниттаммер изложил также публично в сочинении: «Спор филантропинизма и гуманизма». Он оценил в этом сочинении два противоположные направления в педагогике, называемые теперь реалистическим и гуманитарным, взвесил их права и требовал, чтобы гимназия во всем своем объеме была посвящена гуманитарному образованию[2].

III. Деятельность Гегеля в нюренбергской гимназии.

1. Должность директора и поворотный пункт в жизни.

Общий школьный план еще не был обнародован, когда Ниттаммер 26 октября 1808 г. уже писал своему другу в Бамберг: «Я должен сообщить вам, что вы назначены преподавателем философских пропедевтических наук и вместе с тем директором гимназии в Нюренберге, и что желательно, чтобы вы уже в начале или самое позднее в средине следующей недели прибыли в Нюренберг, где ваше присутствие будет настоятельно необходимо»[3].

---

[1] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 204—207.

[2] Заглавие этого чрезвычайно расхваливаемого Гегелем сочинения, под которым Ниттаммер подписался со всеми своими титулами, было таково: «Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unsrer Zeit», dargestellt von F. I. Niethammer, der phil. und theol. Doct., der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Munchen ausserordentl. Unthl., Bayerisch. Central-Schul- und Studien-Rath bei dem Geh. Minist. des Innern, Iena bei. Fried. Fromann, 1808.

[3] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 191 и сл.

Гегель чувствовал себя чрезвычайно осчастливленным и удовлетворенным этим допущением к активной государственной деятельности, этим назначением на философскую и педагогическую учебную и административную должность. В то же время его глубоко тронуло это новое доказательство привязанности и дружеского отношения со стороны Нитгаммера, так как он принадлежал к числу тех характеров, которых благодарность не тяготит, а возвышает, которые охотно и радостно выражают это чувство. «Любовь моих друзей ко мне, которая наряду с моею наукою или даже одна, если наука не может играть этой роли, составляет счастие моей жизни, я буду стараться сохранить, но свое счастие в остальном я предоставлю и доверю времени и своему сердцу, помимо тех из обстоятельств, которые не обладают властною силою» [1].

В его жизни наступил поворотный пункт. Ему казалось, что судьба как бы исполнила свой долг к нему. Тем, что судьба уплатила ему долг, он обязан был тому же испытанному другу, благодаря которому некогда и издатель Феноменологии уплатил ему свой долг. «Я не могу здесь выразить всего моего чувства удовлетворения: сегодня я вступаю в то положение, в котором не приходится более требовать от судьбы ничего, чтобы выполнять то, что можешь, а также не приходится возлáгать на нее вину в том, чего не удалось бы сделать. Вы этот мой творец, а я ваше творение, которое будет соответствовать вашему делу своими чувствами и также делами, если захочет бог, т. е. теперь уже я, а я именно хочу этого» [2].

2. Должностные отношения и беды.

Ближайшим начальников Гегеля в 1808—1810 был как школьный советник пегницкого округа (окружной школьный советник в Нюренберге) профессор Паулус, с которым Гегель был в дружеских отношениях и хорошо познакомился еще в Иене и Бамберге. Позже, сохраняя ту же должность, он был перемещен в Ансбах (1810), а затем в том же году получил должность профессора теологии и философии в новобаденском университете в Гейдельберге.

Новая должность в Нюренберге принесла с собой в течение первых лет много бед и неприятностей. Вознаграждение было на одну треть меньше, чем доходы в Бамберге. Как преподаватель, Гегель получал ежегодно 900 гульденов, а как директор — 100 гульденов с казенною квартирою; непонятным и неприличным образом последнее условие было истолковано в том смысле, будто бы директор должен получать сто гульденов и л и казенную квартиру; однако Гегель решил в таком случае отказаться от должности директора [3]. Финансы были так расстроены, что уплата жалования всегда запаздывала, и Гегель нередко не в состоянии был покрывать расходы своей ежедневной жизни. В гимназии не было педеля, писца; поставщики учебников продавали книги дороже других книжных магазинов! Помещения школы

[1] Там же, I, стр. 195 (письмо 28 окт. 1808).
[2] Там же, стр. 195 и 196 (письмо 29 окт. 1808).
[3] Там же, стр. 217 (письмо 12 февр. 1809).

находились в самом жалком состоянии и без всякой защиты от лучей солнца; наконец, всего невыносимее и позорнее было то, что в гимназии, а также в обеих первоначальных школах в Нюренберге (в школе Себальда и Лоренца) не было никаких приспособлений для стока нечистот, на что Гегель постоянно принужден был резко и настойчиво жаловаться в своих письмах к Нитгаммеру [1].

3. Логика и пропедевтика. Речи директора.

Занятия начались в новобаварской гимназии в Нюренберге 12 декабря 1808. Постепенно все выравнялось, и жизнь пошла правильным, спокойным ходом. Восьмилетняя деятельность Гегеля в должности преподавателя и директора гимназии Эгидия в Нюренберге составляет в его жизни плодотворный и счастливый период, полный труда [2].

Феноменология духа явилась в качестве «первой части системы науки» и изображала развитие сознания от низших зачатков вплоть до истинного или «абсолютного знания». Теперь должна была явиться как вторая часть система абсолютного знания, основою которой и в свою очередь первою частью была **логика**. Это была **новая** логика, составляющая в истории этой науки эпоху. Первая эпоха создана Аристотелем, вторая Кантом, а третья Гегелем. Как Феноменология относится к иенскому периоду, так Логика к нюренбергскому: первые две ее части явились в 1812 г., а третья и последняя в 1816 г.

Как преподаватель философских пропедевтических наук, Гегель, несколько отступая от нормального плана, давал в низшем классе уроки о праве и обязанностях (включая политические и религиозные обязанности), в среднем классе уроки по феноменологии и логике, и в высшем классе — по философской энциклопедии. На основании собственных его тетрадей и записок под диктовку, а также устных разъяснений его, эта «**Философская пропедевтика**», возникшая в 1809—1811 гг., была издана Розенкранцем, как XVIII том сочинений Гегеля (1840). Логика встречается здесь два раза: 1) как предмет преподавания в среднем классе и 2) как первая часть философской энциклопедии, составляющей предмет преподавания в высшем классе; поэтому она занимает бо́льшую часть пропедевтики (80 страниц из 205) и также и в этом отношении соответствует характеру нюренбергского периода.

Уже в Бамберге Нитгаммер побуждал его написать **учебник логики**, и в то же время хотел доставить ему место преподавателя религии в семинарии этого города. Однако между пантеистическими идеями о боге и религии, которые Гегель высказывал в Швейцарии, а потом логически развил, и учением о религии в духе протестантской семинарии в Бамберге был такой резкий контраст, что Гегель, при мысли о соединении этих двух деятельностей, испытывал комический

---

[1] «Briefe von und an Hegel», стр. 216—218.

[2] Первое письмо из Нюренберга относится к 14 декабря 1808 г., а последнее к 16 окт. 1816 г.

страх и отклонил предложение. «Преподавать теологию и писать логику это значило бы, как вы хорошо знаете, быть белильщиком и вместе с тем трубочистом, пить минеральную воду для очищения желудка и вместе с тем бургонское вино. Я, много лет проживший на свободной скале, в гнезде у орла и привыкший дышать чистым горным воздухом, принужден был бы теперь учиться передавать трупы умерших или (современных) мертворожденных мыслей и прозябать в спертом воздухе пустой болтовни. В университете я бы охотно преподавал теологию и, позанявшись несколько лет философскими лекциями, сделал бы это, но преподавать α) учение о религии века просвещения, β) в школах, γ) в Баварии, δ) в ожидании притязаний ко мне здешней христианско-протестантской церкви, — эта мысль потрясает все мои нервы, как если бы христианская церковь была гальваническою батареей ε, ς, η и т. д. Господи, да минет меня чаша сия!» [1].

В нюренбергской пропедевтике Гегеля логика и учение о религии вполне согласуются друг с другом и находятся в тесной связи. Как это видно из отчета гимназии за 1812 год, Гегель в каждом из трех классов давал не четыре урока по философии, а три урока и, кроме того, один час посвящал учению о религии [2].

Прекрасным памятником управления Гегеля гимназиею служат его пять директорских речей, произнесенных им во время акта в конце школьного года: 29 сентября 1809, 14 сентября 1810, 2 сентября 1811, 2 сентября 1813, 30 августа 1815 [3].

Первая из этих речей освещает задачу и значение гуманитарной школы с такою замечательною ясностью, что мы приведем для наших читателей некоторые места из нее, тем более, что они обрисовывают образ мыслей оратора. «Дух и цель нашего учреждения состоит в подготовке к научным занятиям и притом в подготовке, основанной на знакомстве с греками и римлянами. В течение нескольких тысячелетий это та почва, на которой возникает всякая культура, из которой она вырастает, находясь с нею в постоянной связи. Как естественные организмы, растения и животные, сопротивляются тяжести, хотя и не могут покинуть этого элемента своей сущности, так и всякое искусство и наука поднялись из этой почвы, и, хотя стали самостоятельными, не освободились от воспоминания о древнем просвещении. Как Антей обновлял свои силы соприкосновением с матерью-землею, точно так же и всякий новый расцвет и возрастание науки и просвещения возникает путем обращения к древности». «Если допустить, что вообще следует исходить из прекрасных образцов, то для высшего образования основою должна быть и оставаться главным образом литература греков, а затем также римлян. Совершенство и красота этих мастерских творений должны быть духовною купелью, крещением для непосвященных, дающим душе неизгладимый отпечаток и сообщающим вкус к искусству и науке. Для этого посвящения недостаточно общего внешнего знакомства с древними, мы должны

---

[1] Там же, I, стр. 138 (Бамберг, ноябрь 1807).
[2] Там же, I, стр. 330, прим.
[3] «Vermischte Schriften», т. I (т. XVI в собр. соч.), стр. 131—199.

сродниться с ними, чтобы впитать в себя их воздух, представления, нравы, даже, если угодно, их заблуждения и предрассудки и стать членами этого мира, — прекраснейшего из всего, что когда либо существовало. Если первый рай был раем человеческой природы, то этот второй, высший рай, есть рай человеческого духа, выступающего в своей прекрасной естественности, свободе, глубине и ясности, как невеста из своих покоев. Первобытное дикое великолепие его восхода на востоке получило новое выражение в прелестных формах и смягчилось до степени красоты. Здесь его глубина выражается уже не в беспорядочном хаосе, меланхолии и высокомерии, а в непринужденной чистоте; его ясность не есть ребяческое веселие, она стоит над скорбью, которая знает суровость судьбы, однако, не лишается вследствие нее свободы и гармонии. Я думаю, я не впаду в преувеличение, если скажу, что человек, не знающий творений древних, прожил, не зная красоты» [1].

В своем первом письме из Нюренберга, познакомившись со школьным планом Нитгаммера и выраженною в нем оценкою классицизма, Гегель высказывал Нитгаммеру следующее: «Я выражаю вам свою благодарность не только за целое, но и в особенности за высокую оценку изучения Греции; да будете вы трижды, семь и девять раз прославлены за это, а также за отрицательную услугу, состоящую в уничтожении всяких забавок, в роде технологии, экономии, ловли бабочек и т. д., точно так же и за мудрое распределение классов и т. п. и за то, что вы не отвели эти предметы в реальное отделение, а установили в нем такое же основательное усвоение настоящих, т. е. научных реальных знаний» [2].

Об отношениях Гегеля, как директора и учителя, к ученикам интересные сведения сообщает в письме к Гайму один из первых учеников его, Лохнер, сделавшийся впоследствии директором той же гимназии. Мы передадим эти сведения также своим читателям. В отношении к ученикам Гегель умел соединять серьезность и достоинство с участливым дружеским расположением и умением входить в обстоятельства каждого, помогая советами. Согласно традициям, ученики обучались в гимназии верховой езде, наездничеству и фехтованию; вместе с портфелями и книгами они приносили в школу также рапиры и фехтовали между уроками на дворе, в коридорах и классах. Таким образом преждевременно усваивались студенческие нравы, которые приводили, в конце концов, к дуэлям с опасным исходом. Еще в последний год управления Гегеля гимназиею приходилось энергично бороться с этим бесчинством запрещениями и наказаниями. Когда постановлялось какое-либо решение, Гегель со всею строгостью настаивал на выполнении его. В 1812 году один учитель танцев с позволения директора предложил ученикам гимназии свои услуги, и почти все подписались на его уроки. Затем многие отказались от своего желания без достаточных оснований и послали Лохнера и еще одного товарища к Гегелю просить освобождения от этих занятий. «Однако, как он напустился на нас!

[1] «Vermischte Schriften», стр. 135, 138 и 139. Ср. письмо к Нитгаммеру.
[2] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 211 и сл. (письмо 14 дек. 1808).

Не помню уж, как мы сошли с лестницы. Очевидно, он хотел, чтобы гарантированный нами доход этого человека не был уменьшен, и нам пришлось танцовать до конца лета» [1].

IV. Женитьба Гегеля.

1. Вопрос о семейном счастии.

Когда Гегель приехал в Нюренберг, ему было уже 38 лет, но мы нигде еще не встречали серьезного намека на желание распрощаться с жизнью холостяка. Он вовсе не был от природы склонен к жизни старого холостяка, однако, он имел глубоко продуманное и правильное представление о сущности и достоинстве совместной жизни в браке, о необходимости взаимного удовлетворения и сомневался, что способен быть счастливым и создать чужое счастье в брачном союзе. Его философское призвание тяготело на его душе; ему приходилось бороться с идеями и выражением их; как Моисей, он имел тяжелый язык и тяжелую речь и, обыкновенно, говорил, что бог в наказание создал его философом. Находясь под влиянием таких интеллектуальных беспокойств и мучений, он естественно сомневался в том, создан ли он для чистого житейского счастья, в особенности, для взаимного счастья в семейной жизни.

Гегель был вполне свободен от дурных и злобных аффектов, этих тиранов человеческой природы и губителей человеческого счастия. В нем никогда не пробуждались недоброжелательство и зависть, высокомерие и честолюбие, суетность, сомнение и лживость. Зато он мог оценивать суету человеческой жизни в больших и малых размерах без всякого ослепления, без всякой горечи, всегда с оттенком шутки и юмора. Этот человек, по существу рассудительный и честный, умеющий жить и в то же время совершенно естественный, простой и открытый, согласно своей швабской натуре и даже языку, возвышенный, общительный и веселый, несмотря на некоторую внешнюю угрюмость, которая всегда была присуща ему, в самом деле был очень привлекательною и интересною личностью для тех, кто умел его ценить и чувствовать внутреннюю сущность его глубокой натуры.

2. Мария фон Тухер.

Значительность, я готов даже сказать обворожительность этого человека поняла Мария фон Тухер, девушка, происходившая из известного дворянского рода древнего имперского города Нюренберга. Ее отец, И. В. Карл барон Тухер фон Зиммельсдорф, был сенатором имперского города, а ее мать Сусанна, урожденная баронесса Галлер фон Галлерштейн, была дочерью имперского старосты, первого должностного лица в Нюренберге. Мария фон Тухер, родившаяся 17 марта 1791 года, была старшею из семи сестер в семье.

Мы не знаем истории, предшествовавшей их обручению. Оно со-

---

[1] Haym, Vorlesungen, т. XII, стр. 276, прим. стр. 505 и 506.

стоялось после продолжительного знакомства в апреле 1811 г., и было восторженно воспето Гегелем в стихотворениях, привлекающих нас не легкостью и звучностью стиха, а глубиною чувства [1].

Во время дружеского обмена мыслей также и в душе невесты возникали иногда сомнения в прочности их взаимного счастия. Она была огорчена, когда в письме ее к сестре Гегеля жених ее сделал следующую приписку: «Ты видишь отсюда, как я могу быть счастлив с нею всем своим существом вообще, и какое счастие уже доставляет мне приобретение такой любви, на которую я едва мог надеяться, поскольку счастие возможно при характере моей жизни». Это ограничение, это «поскольку» огорчило ее. Жених, выражавший ей свою любовь вдохновенными стихами, мог еще сомневаться, соответствует ли характеру его жизни счастие!

Гегель тотчас же постарался успокоить ее письмом. «Почти всю ночь я мысленно писал тебе. Я обдумывал не различные частные случаи, встречавшиеся в наших отношениях, а поднимал основной вопрос: не сделаем ли мы друг друга несчастными? В глубине моей души что-то восклицало: это не может, это не должно, это не смеет случиться! Этого не будет! Я напоминаю тебе, милая Мария, что и тебя твое глубокое чувство, высшие стороны твоей натуры привели к убеждению, что в умах не поверхностных всякое чувство счастия связывается с чувством скорби. Наконец, я напоминаю тебе, что ты обещала мне исцелить меня от остатков неверия в счастие, т. е. примирить мою истинную сущность с отношением, в каком я — слишком часто — бываю в действительности и для действительности; я напоминаю тебе, что эта точка зрения дает твоей миссии высокое значение, что я верю в твои силы для этого, что эти силы должны заключаться в нашей любви» и т. д.

В другой раз в одной интимной беседе Гегель утверждал, что ее мораль, основанная на чувстве, непригодна для практических основоположений, и опять задел ее и вызвал выражение ее недовольства. Зато нельзя себе представить ничего более привлекательного и любезного, чем письмо, которым он успокоил ее. «Наконец, ты знаешь, что некоторые злые мужчины мучат женщин лишь для того, чтобы постоянно созерцать при этом в их поведении их терпение и любовь. Я думаю, что я не так зол, однако, хотя такому милому существу, как ты, никогда не следует причинять страдания, я почти не раскаиваюсь в своем поступке, так как чувствую, что, благодаря ему, я глубже проник в твою натуру, и сила, и основательность моей любви к тебе еще более возросли; поэтому утешься также и тем, что все неприятное и резкое, что было в моих возражениях, не мешает тому, чтобы я чувствовал и узнавал тебя все глубже, сознавая твою привлекательность, любя и во всех отношениях покоряясь любви. Пора на лекцию. Прощай милая, милая, драгоценная Мария» [2].

---

[1] Rosenkranz приводит два стихотворения, написанные 13 и 17 апреля 1811, и предполагает, что обручение состоялось между этими числами (стр. 260—262).

[2] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 320—324 (письма к Марии фон Тухер, лето 1811).

Если бы нужно было еще письменное доказательство, как сильно Гегель любил свою невесту, то такую роль могло бы играть это письмо. Бесконечному размышлению и сомнению о счастии и умении доставлять счастие вполне правильно и чисто по-гегелевски был положен конец тем, что от слов Гегель перешел к делу. 16 сентября 1911 г. философ 41 года и двадцатилетняя девушка, в присутствии лучшего друга и лучшей женщины, вступили в брак, который в течение двадцати лет был и должен был быть самым счастливым.

В самом деле, истинное счастие, вытекающее из глубины души, возрастает ежечасно [1].

Имущество семьи Тухеров было настолько ограниченное или распределялось так неравномерно, что дочь получила лишь приданое вещами и ежегодную помощь в размере ста гульденов [2]. Из-за недостатка денег свадьба едва не была отложена, так как жалование Гегеля опять не уплачивалось в срок. За четыре недели до свадьбы он писал Нитгаммеру: «Нехватает лучшего, именно денег. Если я не получу в скором времени жалования, не уплаченного мне за пять месяцев, а также других, причитающихся мне дополнений к жалованию или, по крайней мере, если мне не будет определенно указан срок этой уплаты, то я едва буду в состоянии sustentare vitam quotidianam (поддерживать ежедневную жизнь), даже и свою, а уж тем менее двух лиц [2].

Постепенно экономическое положение улучшилось. Спустя два года, Гегель сделался школьным советником и, как таковой, стал получать содержание, благодаря которому его ежегодные доходы возросли более чем до 1 500 гульденов. Он вступил в эту новую должность 25 ноября 1813 г. В течение первой зимы своего брака он напечатал первую часть своей Логики в двух книгах, которые явились во время пасхи 1812 г. «Из моей Логики напечатаны девять листов», писал он 5 февраля 1812 г. Нитгаммеру, «до пасхи, быть может, будет напечатано еще два. Пока я могу сказать об этом лишь, что 25—30 листов составляют только первую часть, что в них еще нет ничего подобного обыкновенной, так называемой, логике, что это метафизическая или онтологическая логика; первая книга о бытии, а вторая о сущности, если только вторая еще может входить в первую часть. Я по уши застрял в этой работе; не безделица написать в первое полугодие после свадьбы книгу самого неуклюжего содержания в 30 листов». К **этому** сочинению, содержание которого Гегель сам считает наименее доступным, мы **не** можем относить шутливого замечания, которым он в первые недели после своей свадьбы хотел отметить возрастающую доступность

---

[1] От этого брака родились дочь, умершая вскоре после появления на свет, и два достойных сына: старший (названный по имени деда) **Карл** Гегель, состоящий профессором истории в эрлангенском университете и отпраздновавший 7 июня 1898 г. свой восемьдесят пятый год, и младший (названный по имени своего крестного отца Нитгаммера) **Иммануил** Гегель, который, будучи президентом консистории в провинции Бранденбург, принадлежал к числу вожаков церковно-ортодоксальной партии и, оставив свою должность, вскоре умер, 26 ноября 1891 г., семидесяти семи лет.

[2] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 317 (письмо 13 августа 1811)

своих лекций: «С каждым годом я чувствую себя все более снисходящим, в особенности в этом году, когда я сделался женатым человеком»[1].

Опять в его жизни наступил поворотный пункт, казавшийся ему заключением, так как он вовсе не мечтал о будущей мировой славе и вовсе не стремился к ней. «Моя земная цель достигнута», писал он 10 октября 1811 г. Нитгаммеру, «так как человек, получивший должность и привлекательную жену, вполне закончен; это главные статьи, составляющие цель стремлений в личной жизни, остальное уже не настоящие главы, а лишь параграфы и примечания»[2].

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

СТАРАЯ И НОВАЯ БАВАРИЯ. МРАК И РЕАКЦИЯ В БАВАРИИ. ВЗГЛЯД ГЕГЕЛЯ НА СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ ЕГО.

I. Недостатки и бедствия Баварии.

1. Бюрократическая централизация.

В короткий промежуток времени от люневильского мира и главного постановления имперского сейма (1801 и 1803) до двух трактатов о мире в Париже (1814 и 1815) и венского конгресса (1815—1816) было перестроено государство Баварское в той форме, как оно существует еще до сих пор, или, правильнее говоря, сколочено, так как главными факторами перемен были случайности войны. К старому баварскому герцогству, которое, как вожак католической лиги в тридцатилетней войне приобрело себе могущество и достоинство курфюршества, было присоединено множество новых земель: епископства, вроде Вюрцбурга, Бамберга, Нассау и т. п., имперские области, вроде Нюренберга, Аугсбурга, Регенсбурга и т. п., маркграфско-бранденбургские области, вроде Ансбаха и Байрейта, окняженные пробства (gefürstete Propsteien), как Берхтесгаден и т. п. Земли присоединялись, опять отнимались и опять присоединялись, как Вюрцбург; другие присоединялись и опять отторгались, как Тироль и Зальцбург. В этом приливе и отливе, смешивавшем земли, не могло быть иного государственного единства, кроме бюрократической централизации по французскому образцу, как она была введена и практиковалась при министерстве Монжеля (Montgelas, 1799—1817), без внимания к историческим особенностям, различиям в вере и нравах, различиям между католическим и протестантским населением; потому эта централизация политически необходимо была связана с принципами терпимости и просвещения, свободы религии и совести.

Рука об руку с новым государственным единством должно было итти также новое единство просвещения и культуры. Новое Баварское

---

[1] «Briefe von und an Hegel», стр. 330 (письмо к Нитгаммеру 10 окт. 1811). Там же, стр. 334 и сл.

[2] Там же, I, стр. 324 и сл.

королевство должно было сделаться образповым просвещенным государством, по возможности первым в Германии, по возможности в кратчайшее время. Поэтому сюда было приглашено много известных ученых людей, вроде вызванных из Иены Паулуса, Нитгаммера, Шеллинга и др. Однако такие вещи, как народное образование, не могут быть созданы сверху, не могут быть предметом ввоза, а должны быть воспитаны и развиты изнутри.

Эту централизацию назвали словом, наименее для нее подходящим, именно «организацией». Беспрерывно все занимались организацией и деланное опять изменяли, называя это в шутку «переорганизацией». Ни один из новых чиновников не чувствовал прочной почвы под своими ногами, она постоянно колебалась [1]. Одни жаждали «организации», а другие «переорганизации». Новомодные мужские шляпы получили название «организационных шляп». Гегель, желавший, чтобы его друг, школьный советник Паулус в Бамберге, оставался в этом городе, писал Нитгаммеру: «Не переорганизуйте нам только Паулуса!».

2. Недостаток авторитета и гласности.

Метод так называемой организации страдал двумя основными недостатками, которые Гегель метко определил и осветил в своих письмах к Нитгаммеру: недоставало настоящего **авторитета**, который не состоит в одном командовании, и действительной **гласности**, без которой не может быть речи о воспитании и свободе народа [2].

По словам Гегеля, литературной и научной жизни, которая составляет существенную часть национального просвещения, недоставало публичного веского авторитета, литературного руководителя, который был бы в состоянии прямо удалять с пути незрелых и безобразных выкидышей, pruritus (чирьи), как их называет Гегель, которые в противном случае, если их оставить живыми и молчать, не остаются без действия, так как имеют огромное преимущество речи перед молчанием. Он имел в виду жалкие сочинения, вроде статьи некоего Ротманнера о речи Якоби в академии и некоего Риттерсгаузена о речи Шеллинга. «У вас нет важнейшего средства встречать такие pruritus», пишет Гегель Нитгаммеру, «так как у вас нет литературного органа. Неумытое рыло нужно обуздывать и замыкать авторитетом». «Мы должны начинать с авторитета, т. е. с веры в то, что Платон, Аристотель, судя по их славе, другие, в виду их влияния в государстве, заслуживают более доверия, чем наши мысли, даже и в том случае, если мы уже не понимаем их, т. е. считаем их слова бессмыслицею, так как теперь наши мысли противоречат их взглядам» и т. д. [3].

Гегель имел в виду важное педагогическое правило, которое лучше всего выражается словами Гете: «Если есть повиновение в душе, скоро явится и любовь». Это правило относится и к интеллектуальному по-

---

[1] Там же, стр. 183 и сл. (Гегель к Нитгаммеру, Бамберг 1 сентября 1808).
[2] Там же, стр. 149—154 (письмо 22 января 1808).
[3] Там же, стр. 151 (Бамберг, 22 января 1808).

винению, нуждающемуся в том авторитете, о котором пишет Гегель: «Мы должны начинать с авторитета» и т. д.

Затем он продолжает так: «Литературная сторона такого авторитетного органа должна впрочем быть побочным делом; главное значение имеет политический внешний и внутренний характер, который именно и придает вид авторитета литературной стороне. Но у нас нет и политического органа; говоря правду, вы имеете свободу писать и печатать («Press-Freiheit, я едва не сказал Fress-Freiheit», замечает Гегель), но у вас нет гласности, т. е. обычая, чтобы правительство излагало народу состояние государства, расходование государственных денег, состояние государственного долга, организацию учреждений и т. п. Эта беседа правительства с народом о своих и его интересах есть один из важнейших элементов силы французского и английского народа. Для такой беседы нужно многое, в особенности же мужество»[1].

Уже 8 июля 1807 г. Гегель писал: «Однако в Мюнхене, очевидно, не любят гласности или не ищут ее. А ведь гласность — божественная сила; в печати всякая мысль имеет часто совсем иной вид, чем на словах или в выполнении; недочеты мысли в печати выступают так же на первый план, как и ее преимущества, которые приобретают таким образом блеск. Я также содействовал тому, чтобы это ясное и беспартийное зеркало явилось в полной чистоте» (прибавляет он шутя), «я покупаю теперь для своей газеты более белую бумагу»[2]

В бамбергской газете 8 февраля 1808 г. в отделе разных известий напечатано следующее: «Во многих рейнских союзных странах говорят, как о предстоящем вскоре событии, о введении кодекса Наполеона и конституционных форм, которые были положены в основу при организации королевства Вестфалии». Имея в виду это известие, спустя несколько дней Гегель писал Нитгаммеру: «Однако важное значение кодекса не может и сравниться с важностью надежды, которую можно почерпнуть отсюда, что и более далекие от нас стороны французской или вестфальской конституции будут введены. По собственному желанию это едва ли будет осуществлено, по собственному пониманию, — а где оно встречается? — также нет. Но это может произойти, если такова будет воля неба, т. е. французского императора, и тогда исчезнут теперешние характерные особенности централизации и организации, в которых нет справедливости, нет гарантий, нет популярности, а есть только произвол и умничание отдельных лиц. Не знаю, обратите ли вы в своем ответе специальное внимание на этот пункт, и потому прошу вас, по крайней мере, считать мою зарождающуюся надежду на дальнейшие подражания маленьким пунктом, стоящим в центре всех моих политических стремлений. В газете одно сведущее лицо дало понять кое-что в этом роде»[3].

В этих словах есть одно признание. Гегель проклинает централизацию без конституции. Надежда на конституционное государство есть пункт, стоящий в центре всех его политических стремлений.

---

[1] «Briefe von und an Hegel», стр. 151 и 152.
[2] Там же, стр. 119.
[3] Там же, стр. 158 и 159, прим (Бамб. 11 февр 1808)

3. Мрак в старой Баварии.

В старой Баварии, замкнутой и невосприимчивой к свету нового времени, умы находились в глубокой тьме. «Эта Бавария есть настоящее чернильное пятно на светлой картине Германии», случайно сказал Гегель в одном разговоре с тайным советником Баяром, который стал защищать просвещение Монжеля и ожидал от него крупных результатов. В своем письме к Нитгаммеру Гегель повторил это выражение, указывая на то, в каком состоянии косности и слабости находились в Баварии высшие отделы учености, филология и философия. В течение пятидесяти, пожалуй, даже ста лет в Баварии не появилось ни одно замечательное издание классического автора, в обзоре лекций университета в Ландсгуте не упоминается более ни об одном философском курсе, даже о курсе логики, в Альтдорфе нет даже профессора философии и т. д. [1].

Положение народного образования в Баварии Гегель обрисовывал своему мюнхенскому другу одним незадолго до того пережитым случаем. Баварские солдаты, которые должны были в 1809 г. выступить в поход против Австрии и, сделав несколько переходов, еще не перешагнув границ Баварии, воображали, что находятся в Турции и считали [2] жителей старой Баварии турками.

4. Фанатический гиозоизм.

Старые и новые элементы не слились в наскоро сколоченном королевстве. Старобаварские темные силы не только отвратились от света нового времени, но и обнаружили коренное отвращение к нему и злобу ко всем новым людям, приглашенным в страну для обоснования и распространения современного просвещения. Один из высших чиновников в Мюнхене Христофор фон Аретин основал, так называемую, патриотическую партию и подстрекал ее против вновь приглашенных протестантских ученых. Якоби был публично обруган в театре, А. Фейербах подвергся нападению черни и оскорблению у себя дома. Тиршу угрожали покушением на его жизнь, Якобс поспешно возвратился в Готу и т. п. [3].

Эти неслыханные сцены, эти вспышки грубости и дикого фанатизма Гегель обозначал словом «гиозоизм», чтобы не назвать их на славном швабском языке словом «свинство», которое он впрочем также применял к данному случаю, дополняя его и другими соответствующими выражениями [4].

---

[1] Там же, стр.168—177 (Бамберг, 20 мая 1808.) Это письмо (№ 54) одно из самых подробных и важных.

[2] Там же, стр. 226—230 (Нюренберг, 7 марта 1809).

[3] Ср. наст. соч., т. VI (Шеллинг), 2 изд., кн. I, гл. X, стр. 126—130. Упомянутые происшествия с Фейербахом и Тиршем относятся к 15 апреля 1810 г. и 28 февраля 1811 г.

[4] «Briefe von und an Hegel», I, стр. 265—267 (Нюренберг, 7 августа 1810), стр. 274—277 (Нюренберг, 27 сент. 1810). Когда Гегель писал это письмо, семья Якобса уже переехала в Готу (стр. 276). Ср. «Briefe», I, стр. 254 и сл (письмо 15 марта 1810).

II. Баварская реакция.

1. Конфликты в комиссии народного просвещения. Поражение Нитгаммера.

Вскоре положение приняло более печальный и угрожающий характер, когда реакция из рядов черни перешла в ряды правительства и увлекла даже короля Максимилиана I, который осуждал описанные выходки черни и назвал их «мальчишествами». После отпадения Баварии от Наполеона по договору в Риде (8 октября 1813), после изумительного, по несчастного похода Наполеона в 1814 году, в особенности же после его поражения под Ватерлоо (18 июня 1815) положение вещей совсем переменилось. Со времени австрийского влияния в Баварии стало преобладать значение фанатической католической партии, и это прежде всего почувствовал Нитгаммер на самом себе.

Еще весною 1811 г. Нитгаммер торжествовал победу. Как протестантский член секции народного просвещения, он требовал у короля или своей отставки или отставки своего противника, католика Висмайра; отставку получил Висмайр, и влияние Нитгаммера вновь укрепилось. Ничто не могло доставить Гегелю, после недавно отпразднованного обручения, большего удовольствия, чем следующее известие: «Со вчерашнего дня я знаю, что король подписал. Итак я остаюсь. Quod felix faustumque sit» [1].

Спустя пять лет положение совсем переменилось. В заседании комиссии народного просвещения 26 апреля 1816 г. Нитгаммер был побежден, и католическое большинство (к которому принадлежали упомянутый Висмайр и известный нам еще из биографии Шеллинга К. Вейлер) постановило понизить предельный возраст для вступления в прогимназию, вследствие чего элементарное преподавание было ускорено, сокращено и, следовательно, ухудшено, и уничтожить в гимназиях преподавание математики и философских пропедевтических наук. По этому поводу в заседании поднялся спор. Нитгаммер опять обратился к королю (28 апреля), указывая на то, что принятые решения не применимы в протестантском воспитании. Однако король в своем рескрипте 4 июня 1816 г. стал на сторону противников Нитгаммера, утвердил их решение и высказал высшему школьному советнику Нитгаммеру «высочайшее неодобрение» как по поводу его поведения в заседании, так и в особенности потому, что он в своем докладе берет на себя «роль представителя протестантского вероучения в школьных вопросах», тогда как в школе вероисповедание не должно играть роли [2].

Нитгаммер не говорил о таком представительстве, он настаивал только на своем долге чиновника и связанной с ним ответственности. Его противникам, конечно, хотелось, чтобы он подал в отставку. Однако, он был слишком рассудителен и храбр, чтобы оставлять свой пост с наступлением дурной погоды, которую он предвидел. Уже в своем письме 19 ноября 1815 г. он предсказывал своему другу Гегелю

[1] «Briefe von und an Hegel», стр. 303 (письмо Нитгаммера 7 мая 1811).
[2] Там же стр. 396—398 (Нитгаммер к Гегелю 16 июня 1816).

приближение общей реакции и описывал ее признаки. «Как черви, лягушки и другие гады часто выползают вместе с дождем, так и Вейлеры вместе с им подобными являются в пасмурные дни, распространяющиеся по всему цивилизованному миру. Во всеобщем потопе в котором возвращается все устаревшее, эта литературная и педагогическая, а также всякая прочая чернь надеется найти свой момент; и я готов опасаться, что она нашла его. Сообщенные вам мною устно проекты уничтожения первоначальных школ уже расширились; дерзость дошла до того, что учителя не только философии, но даже и математики в гимназиях признаны ненужными и вредными; являются уверения, что нужны собственно лишь шесть классов (элементарное обучение, грамматика, поэзия и риторика); и эти речи выслушиваются благосклонно! Что из этого выйдет, мне, в конце концов, все равно, не только в отношении моей личности, но даже уже, пожалуй, и в отношении самого дела. Глупый, идущий за попами народ в Баварии останется ленивым и тупым, если этого хотят; к счастью, просвещение не принуждено более искать себе убежища в Баварии, куда его к тому же завлекли, повидимому, лишь для того, чтобы умертвить. Однако им не удастся уничтожить нас таким образом в тиши! Им не удастся изуродовать наши протестантские школы по образцу прежних монашеских школ! Напротив, я буду защищаться до последнего человека, которым я еще надеюсь быть!» [1].

Насколько правильно он понимал и оценивал современное положение, доказательством послужил королевский рескрипт 4 июля 1816 г. «Во всяком случае это высочайшее постановление есть замечательный документ, пожалуй, желательный для меня, поскольку он служит мне доказательством, что протестанты в этой стране формально лишены прав» [2].

2. Отставка Монжеля и конкордат.

Министерство Монжеля вышло в отставку 2 февраля 1817 г., и в этом году между Баварией и Римом был заключен конкордат, «равного которому не бывало». Так писал Нитгаммер 27 декабря 1817 г. Одним из главных руководителей этого конкордата был Казимир Гефселин, епископ Херсонеса, который усомнился однажды, принадлежит ли Новый завет к библии, по словам Нитгаммера, присутствовавшего при этой сцене по делам службы [3].

3. Взгляды Гегеля на современную эпоху и надежды его.

Гегель был убежден в том, что век французской революции закончился падением и самоуничтожением Наполеона, и за ним наступил век сознательного, обдуманного прогресса народов и народных масс.

[1] Там же, I, стр. 387 и сл.
[2] Там же, I, стр. 398.
[3] Там же, стр. 13 (Нитгаммер к Гегелю, Мюнхен, 27 дек. 1817).

После отречения Наполеона в Фонтенебло (11 апреля 1814) он писал Нитгаммеру: «Вокруг нас происходят великие события; великое зрелище доставляет нам саморазрушение необыкновенного гения; это — τραγικώτατον (самое трагическое); вся масса посредственности давит без устали и примирения всею своею абсолютною свинцовою тяжестью до тех пор, пока не стащит вниз высшую силу и не поставит ее на одном уровне с собою; основная пружина всего этого процесса, причина, благодаря которой эта масса имеет силу и остается, действуя хором, наверху, состоит в том, что великая индивидуальность сама принуждена давать ей право на это, т. е. сама ведет себя к гибели. Впрочем, весь этот переворот я, — могу похвалиться этим, — предсказал в своем сочинении, законченном в ночь перед битвою под Иеною» и т. д.[1].

Что же говорит он о баварской реакции, которую Нитгаммер так живо описал ему двумя годами позже? «Общие мировые события и ожидания, а также более близкие события побуждают меня к общим рассуждениям, отодвигающим на задний план все частное и ближайшее, как бы оно ни влияло на чувство. Я держусь убеждения, что мировой дух нашего времени скомандовал итти вперед; такая команда встречает отпор; это существо идет, как закованная в панцырь сомкнутая фаланга, неодолимо и так же едва заметно, как солнце, все вперед, не останавливаясь перед препятствиями; бесчисленные легкие отряды, борющиеся за и против этого духа, разъезжают с боков, большинство из них вовсе не знает, в чем дело, и получает лишь удары в голову как бы от невидимой руки». — «Самый правильный расчет, конечно, зорко следить за идущим вперед великаном, тогда можно даже и останавливаться на пути, устраивать даже деловые, усердно действующие кампании, содействуя намазыванию клея с целью удержать великана, и для собственного развлечения помогать делови той суете. Реакции, о которой мы столько слышим, я ожидал; она хочет добиться своего: la vérité en la repoussant, on l'embrasse (отталкивая истину, мы обнимаем ее), вот глубокомысленное изречение Якоби»[2].

Истино гегелевские слова! Слова неподражаемо запечатленные духом этого философа. Мировой дух не торопится. Всемирная история есть прогресс в сознании свободы. После того, как великая индивидуальность в замечательной трагедии разрушила сама себя, на сцене остался лишь хор. Теперь хор выступает вперед и начинает действовать. Мировой дух скомандовал: массы, вперед!

Предсказание Гегеля, сделанное им в начале XIX века после событий в Фонтенебло и Ватерлоо, теперь, в конце века, стало понятным для всех. Он сказал: массы идут вперед.

---

[1] «Briefe von und an Hegel», стр. 371 (письмо 29 апр. 1814)
[2] Там же, стр. 401 и 402 (письмо 5 июля 1816)

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ГЕГЕЛЬ КАК ПРОФЕССОР ФИЛОСОФИИ В ГЕЙДЕЛЬБЕРГЕ (1816—1818).

I. Три приглашения.

1 Эрланген

С 25 ноября 1810 г. эрлангенский университет принадлежал Баварии, и мы знаем, какие пылкие надежды, поддерживаемые и подкрепляемые Нитгаммером, вызывал в Гегеле уже давно этот университет. Уже в мае 1811 г. Нитгаммер писал ему, что он несомненно будет приглашен в Эрланген и притом не позже конца текущего учебного года[1]. Приглашения, однако, не последовало. Напрасно Гегель ожидал из года в год и, наконец, утомленный и раздосадованный ожиданием и надеждами, узнав, что в Эрлангене нужен профессор филологии, принял смелое решение предложить самого себя баварскому правительству на это место[2].

2 Берлин.

Одновременно с присоединением Эрлангена к Баварии был основан университет в Берлине. Вместе с надеждами на место в Эрлангене для Гегеля открылись благоприятные виды на приглашение в Берлин, где кафедра философии с 18 ноября 1814 г. все еще оставалась незанятою после Фихте. Среди предложенных факультетом профессоров для замещения этой должности упоминался и Гегель Фридрих фон Раумер, находившийся в хороших отношениях с министром фон Шукманом и, согласно своей живой натуре, очень интересовавшийся этим делом и личностью Гегеля, посетил его в Нюренберге во время своей поездки в Италию, предпринятой им для исследований по истории Гогенштауфенов[3]. Министр фон Шукман, знавший от Нибура, что Гегель желает приглашения в Берлин, сам письменно предложил философу вопрос, вполне ли он, удалившись в течение нескольких лет с академической кафедры и, быть может, отвыкнув от нее, еще сохраняет силу живой внушительной речи, необходимую для преподавания философии именно теперь, когда в науке везде заметна лишь жалкая погоня за хлебом[4]. Так как Гегель желал приглашения, то без сомнения он находил в себе такую силу. Так как он в течение восьми лет был учителем гимназии в Нюренберге, то он поддерживал, не оставляя без упражнения, свои педагогические способности. Вопрос министра был прямой, доброжелательный, но излишний. Спустя короткое время, Нит-

---

[1] Там же, стр 301 (письмо 5 мая 1811) Ср стр 308—320 (письмо Гегеля 27 августа 1811)

[2] Там же, стр 395 и сл. (письмо 8 июня 1816) Ср об Эрлангене. стр. 319 и 333

[3] Там же, стр 410—413. (Раумер к Гегелю, Мюнхен, 7 августа 1816)

[4] Там же, стр 415 и 416 (Берлин, 15 августа 1816).

гаммер, будучи в Берлине, разговаривал об этом деле со статским советником Николовиусом и был уверен, что Гегель будет приглашен. Однако час его переселения в Берлин еще не пробил [1].

3. Гейдельберг.

Гейдельберг, куда Гегель стремился уже одиннадцать лет тому назад после письма к Фосу [2], также стал в это время подавать надежды. Профессором в этом университете сделался раньше Фриз, но теперь он опять был приглашен в Иену занять кафедру философии и физики. Место освободилось. По поручению баденского правительства проректор университета предложил Гегелю ординарную профессуру философии с вознаграждением в 1 300 гульденов и некоторыми другими выгодами. Проректором в этом году был Карл Дауб, бывший двадцать лет профессором теологии в Гейдельберге, один из самых глубоких мыслителей теологов. Он перешел от Канта к Шеллингу и, находясь под влиянием учения Шеллинга о свободе, разработал свое сочинение «Judas Ischarioth oder das Böse in Verhältniss zum Guten» («Иуда Искариот или зло в отношении к добру») и напечатал уже первый выпуск его (1816). Он был уже увлечен изучением философии Гегеля и вскоре отдался ему всею душою. Можно было видеть благоприятное предзнаменование в том, что назначение Гегеля произошло при его помощи.

Дауб писал: «Если вы примете приглашение, то в вашем лице Гейдельберг впервые (Спиноза некогда был приглашен сюда, но отказался, как вы вероятно знаете) со времени основания университета приобретет философа. Философ приносит с собой усердие; кроме того философ, называемый Гегелем, принесет с собой еще много другого, о чем большинство как здесь, так и везде до сих пор не имеет и понятия, и что не может быть приобретено одним усердием» и т. д. «Если я доживу до того, что вы вступите в гейдельбергский университет, который я люблю, как свою alma mater, и до конца буду любить, то в мою жизнь проникнет чистый и освежающий луч света» [3].

«Тогда Гейдельберг впервые со времени основания университета приобретет философа». Замечательные, многозначительные слова! Когда Дауб написал эту фразу, гейдельбергский университет, старейший в Германии, насчитывал 430 лет.

Так как нюренбергские доходы Гегеля равнялись 1 560 гульденам, то разница в жаловании служила еще некоторым затруднением. Он с радостью готов был следовать приглашению, если бы ему дали еще казенную квартиру и обещали прибавку жалования со временем. Тогда жалование было повышено до 1 500 гульденов, и этим затруднение было вполне устранено [4].

---

[1] «Briefe von und an Hegel», стр. 425 и сл. (Иена, 13 сентября 1816).

[2] См. выше, гл. VI, стр. 75.

[3] «Briefe», I, стр. 406—408 (Гейдельберг, 30 июля 1816).

[4] Гегель отвечал Даубу 6 августа, 20 августа и 8 сентября. Первое письмо подписано словами «Гегель, школьный советник и директор». «Briefe», I, стр. 408 и 410, стр. 417—419, стр. 423 и сл.

24 августа 1816 г. Гегель подал прошение об увольнении со службы в Баварии. В Баварском официальном листке 4 сентября 1816 г. было объявлено, что 25 августа прежний директор и учитель гимназии в Нюренберге Гегель назначен директором филологической семинарии в Эрлангене, а также ординарным профессором красноречия, поэзии и классической греческой и римской литературы [1].

Эрланген опоздал на один день, а Берлин еще не явился во-время. Путь из Нюренберга в Берлин направлялся для Гегеля через Гейдельберг.

II. Два года в Гейдельберге.

1. Энциклопедия.

После того как Гегель преподавал в течение восьми лет в старшем классе нюренбергской гимназии философскую энциклопедию и в то же время в младшем и среднем классах частные философские науки, ему наиболее удобно было возобновить свою академическую деятельность и подвинуть ее вперед, избрав предметом своего первого курса и темою своего первого литературного произведения энциклопедию. Зимою 1816—1817 гг. он именно и читал «энциклопедию философских наук», а в следующем семестре логику и метафизику, «руководясь своей Энциклопедиею философских наук, которая должна вскоре явиться»; летом 1818 г. в последнем семестре своей деятельности в Гейдельберге он читал «философию в систематическом полном объеме» по своей Энциклопедии. Это сочинение под заглавием Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Очерк энциклопедии философских наук) явилось в 1817 г.; предисловие было написано в мае этого года. При жизни Гегеля понадобились еще два издания Энциклопедии в 1827 и 1830 гг., четвертое издание было сделано Розенкранцем (1845).

Энциклопедия относится к гейдельбергскому периоду деятельности так же, как Феноменология к иенскому и Логика к нюренбергскому.

2. Лекции и сослуживцы.

Пробыв в Гейдельберге четыре семестра, Гегель прочитал шесть курсов. К читанным уже в Иене курсам логики и метафизики, естественного и государственного права и истории философии он присоединил лекции по философской энциклопедии, антропологии и психологии и эстетике. История философии занимает в Гейдельберге гораздо более места, чем в Иене: Гегель читал этот предмет два раза в зимнем семестре 1816—1817 и 1817—1818 гг.; в первый раз в объявлении сказано: «По собственному плану», а во второй раз: «С подробным изложением новой истории для введения в философию, по запискам». Первый раз он читал этот курс шесть часов в неделю, а второй раз пять часов.

Когда Гегель зимою 1805—1806 гг. в первый раз читал историю философии в Иене, в это время разыгралась битва под Аустерлицем,

---

[1] Там же, стр. 423, прим.

и был основан Рейнский союз. Когда он читал ее во второй раз и открыл сю свою академическую деятельность в Гейдельберге 28 октября 1816 г., мир пришел в состояние покоя, и Наполеон находился на острове св. Елены. Настало время изучения мира, возвращения духа к себе, философии. Гегель указал на это в своей вступительной речи и признал за гением немецкого народа особую способность к философии. «Мы от природы обладаем высшим призванием быть хранителями этого священного огня». «Вообще мы теперь подвинулись настолько вперед, достигли такой серьезности и сознательности, что можем руководиться лишь идеями и тем, что оправдано нашим разумом; теперь к нам ближе прусское государство, построенное на разуме». «Будем вместе приветствовать зарю более прекрасного времени, когда до сих пор отвлекавшийся наружу дух может вернуться к себе, притти в себя и приобрести место и почву для собственного царства, в котором умы возвышаются над интересами дня и становятся восприимчивыми к истинному, вечному и божественному, восприимчивыми к созерцанию и пониманию высшего». «Я посвятил свою жизнь науке и радуюсь, что нахожусь отныне в таком месте, где могу содействовать в большей мере и в более широком кругу распространению и оживлению высшего научного интереса и введению в эти интересы». «Мужественное отношение к истине, вера в мощь духа есть первое условие философии»[1].

Академическая деятельность Гегеля в Гейдельберге была очень усердною и напряженною. В первом и последнем семестре он читал по два курса по пяти и шести часов, а во время двух средних семестров (от пасхи 1817 до пасхи 1818) по три курса, употребляя на них в неделю по шестнадцати часов. «Что касается меня», писал он 11 декабря 1817 г. Нитгаммеру, «я читаю в этом семестре три курса, отнимающие у меня все мои часы. Ведь я начинающий профессор, и к тому же мне приходится, собственно говоря, самому создавать большею частью науки, читаемые мною; прошу вас этим именно объяснять мои редкие письменные ответы, что в ином случае заслуживало бы упрека»[2].

В примечании я привожу в хронологическом порядке его лекции как они обозначены в «Указателе лекций» в оригинале[3].

Число слушателей вначале было очень невелико и в течение первого семестра спустя некоторое время возросло на лекциях энциклопедии приблизительно до двадцати, а на лекциях истории философии

[1] Собр. соч., т. XIII (История философии, I), стр. 3—6.

[2] «Briefe», II, стр. 11 и сл.

[3] В гейдельбергском университете было пять факультетов: теологический, юридический, медицинский, политико-экономический и философский; к последнему относились следующие шесть предметов: история литературы, философские науки, филология и археология, история с ее вспомогательными и побочными науками, математика и естествознание.

I. Зимний семестр 1816—1817: 1. Энциклопедия философских наук, четыре часа в неделю, от 10—11; 2. История философии, по собственному плану, шесть часов, от 3—4.

II. Летний семестр 1817: 1. Логика и метафизика соответственно Энциклопедии философских наук, которая вскоре будет напечатана (Гейдельберг, у А. Освальда), шесть часов в неделю, от 11—12, из них час в субботу будет посвящаться беседе, начиная со средины семестра; 2. Антропология и пси-

до тридцати. Деятельность, приводящую в движение студентов и захватывающую толпу, основывающую традиции или школу, Гегель едва ли обнаруживал в Гейдельберге; характер его преподавания не был пригоден для этого и к тому же оно продолжалось здесь слишком короткое время.

Университет был разделен на пять факультетов, из которых четвертый назывался политико-экономическим. Среди сослуживцев Гегеля выделялись на теологическом факультете имена Дауба и Паулуса, а на юридическом в особенности Тибо и Карла Сал. Захариэ из Лингенталя, автора сорока книг о государстве; на медицинском факультете особенно выделялся анатом Тидеман, а на философском — филолог Г. Ф. Крейцер, живший с пасхи 1804 г. в Гейдельберге и бывший причиною самоубийства девицы Каролины фон Гиндероде (26 июля 1806), вследствие своего бесхарактерного поведения в любви к ней [1]. Своим сочинением «Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen» (Символика и мифология древних народов, в особенности греков) он приобрел в свое время большую известность и вызвал жестокую вражду со стороны Фоса. Когда это событие волновало университет, Гегеля уже не было больше в Гейдельберге.

Паулус и Дауб были антиподами; наоборот, Дауб и Крейцер сошлись и издавали вместе «Studien». Гегель поддерживал дружеские отношения к Даубу и Крейцеру, в особенности к Крейцеру, с которым у него пунктами соприкосновения были греческая религия и философия, в особенности новоплатоновская философия, именно — Прокла, изданием сочинений которого занимался Крейцер. Наоборот, его пятнадцатилетняя дружба с Паулусом, продолжавшаяся в Иене, Бамберге и Нюренберге, потерпела ущерб и разрушилась. Новым сослуживцем, который мог еще познакомиться с Гегелем и своею многолетней деятельностью в качестве преподавателя и писателя приобрел высокую славу, был историк Христофор Фридрих Шлоссер, начавший свою академическую деятельность в том самом семестре, когда Гегель заканчивал свою; это было летом 1818 г. Курс, характерный для точки зрения Шлоссера, был озаглавлен: «Всеобщая история культуры, преимущественно в связи с литературою от эпохи римлян до нового времени» [2].

хология, по запискам, пять часов в неделю, от 5—6; 3. Эстетика, по запискам, пять часов в неделю, от 4—5.

III. Зимний семестр 1817—1818: 1. Антропология и психология, в первые пять дней недели, от 4—5; 2. История философии, по запискам, пять раз, от 3—4; 3. Естественное право и учение о государстве, по запискам, шесть раз, от 10—11.

IV. Летний семестр 1818: 1. Философия в полном систематическом объеме, по учебнику Энциклопедии философских наук и пояснительным запискам, ежедневно, от 10—11; 2. Эстетика, по запискам, пять раз в неделю, от 5—6.

[1] Fr. Creuzer und Karoline von Günderode. Briefe und Dichtungen. Изд. Эрвина Роде, Гейдельберг, 1896 г.

[2] Во время первого летнего семестра моей деятельности Шлоссер читал свой последний курс, который я слышал. Это было летом 1851 г. Курс был озаглавлен следующим образом: «Об историко-политической литературе со времени американской войны».

III. Журнал Heidelbergische Jahrbücher.

1. Сочинения Якоби.

С 1808 года в связи с новобаденским университетом находился критический журнал Heidelbergische Jahrbücher der Litteratur, в котором Гегель сотрудничал, по предложению Крейцера, уже в Нюренберге и теперь стал редактором нескольких отделов научной литературы (между прочим и богословского). Его первая статья была посвящена философу Якоби, который напечатал в 1813 и 1816 гг. первый и третий томы собрания своих сочинений.

Гегель написал две статьи о Якоби: первую в критическом журнале в Иене, который он издавал вместе с Шеллингом (1802), и вторую в гейдельбергском журнале (1816). В первой статье, составлявшей вторую часть довольно большого исследования о вере и знании, Гегель рассматривал и оценивал точки зрения философии Канта, Якоби и Фихте в полном согласии с философиею тожества Шеллинга, находя, что эти системы, как всякая рефлективная философия, застряли на дуалистическом миросозерцании, разделяющем бесконечное и конечное, бога и мир. Якоби, говорил Гегель, упрекает Спинозу в том, что он хочет удалить всякий дуализм, всякую конечность и временный порядок из сущности бога, как бесконечной субстанции, как будто бы Спиноза мог и должен был избежать этого удаления, тогда как именно оно и составляло тему и цель всего его учения. Этот упрек казался Гегелю таким бессмысленным, что он его представил в смешном виде и сравнил Якоби со старою имперскою городскою стражею, которая, увидев приближающегося врага, закричала ему: «Ради бога не стреляйте, иначе может произойти несчастие» [1].

Спустя много лет, когда Гегель писал свою следующую статью в гейдельбергском журнале, его личные и философские отношения к Якоби и Шеллингу уже очень переменились. Между Якоби и Шеллингом, которые состояли членами академии в Мюнхене и не симпатизировали друг другу, возникла смертельная литературная вражда, после того, как Якоби написал сочинение «Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung» (О божественных вещах и их откровении, 1811), а Шеллинг тотчас же ответил на него сочинением «Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. f. des Herrn Friedrich Heinrich Jakobi» (1812) [2]. Шеллинга и Гегеля разделяли теперь Феноменология и Логика, т. е. философия Гегеля, служившая для Шеллинга непреодолимою преградою и источником недовольства. Между тем Гегель при посредстве Нитгаммера лично познакомился с Якоби и полюбил его. В этой личности он необходимо должен был опять признать также философа и писателя и даже сумел найти существенные пункты соприкосновения между учением Якоби и своим, не упуская из вида различия. Этим духом уважения и любви проникнута его статья в гей-

---

[1] Философские статьи Гегеля, I (Собр. соч., т. I, стр. 52—115, стр. 62).

[2] Ср. наст. соч., т. VI (2 изд.), кн. I, гл. XI, стр. 156—161, кн. II, отд. IV, гл. XXXIX, стр. 668—686.

дельбергском журнале. Согласие между ними заключается в том, что оба они считают абсолютное духом, свободою, самосознанием, тогда как разногласят они в том, что по Якоби понимание абсолютного состоит в непосредственном знании, т. е. в чувстве и вере, тогда как Гегель развивает характерные и важные черты своей системы с помощью опосредствованного и опосредствующего, т. е. методического знания. «Якоби совершил этот переход от абсолютной субстанции к абсолютному духу в глубине своей души и с непоколебимым чувством уверенности восклицает: «Бог есть дух; абсолютное есть свободная личность». Непоколебимую прочность этого убеждения, высказываемого Якоби, Гегель признает его важнейшею положительною заслугою, но характерным недостатком его философии он считает то, что это убеждение имеет и допускает у него лишь форму непосредственного сознания и чувства, уверения и предчувствия, веры и интеллектуальной интуиции. «Однако, уверения и простые ссылки на эти основы не имеют у него сухого характера вследствие благородства духа, глубины души и многостороннего образования этой почтенной привлекательной индивидуальности» [1].

2. Виртембергские земские чины.

После герцога Карла виртембергского престол в течение короткого времени последовательно занимали его братья Людвиг-Евгений и Фридрих-Евгений. В лице последнего на трон Виртемберга явилась мемпельгардская линия виннентальского дома, управляющая Виртембергом и до сих пор. Уже 23 декабря 1797 г. ему наследовал сын его Фридрих, сделавшийся герцогом в то время, когда Гегель писал во Франкфурте известное нам сочинение о необходимости реформ в Виртемберге [2].

Герцог Фридрих принимал участие во второй коалиционной войне против Франции, но во-время отделился от союзников, заключил мир и после первого расширения своей территории получил достоинство курфюрста, как и его сосед маркграф Карл-Фридрих в Бадене. Заключив лично с Наполеоном союз в Штутгарте и получив новые области на основании договора о мире в Пресбурге, он сделался королем Виртемберга и начал 1806 год торжественным заявлением об этом возвышении своей личности и страны. Когда звезда Наполеона стала склоняться к закату, король, по договору в Фульде (2 ноября 1813), заявил свое отпадение от Наполеона и переход к союзникам.

Руководясь политическим расчетом, несмотря на свой склонный к насилию и деспотический характер, делавший его страшным для окружающих, король Фридрих I виртембергский первый из немецких союзных правителей дал конституцию своему нововиртембергскому королевству, которое увеличилось вдвое в сравнении с прежним герцогством. На основании этой конституции король созвал представителей сословий и передал им в торжественном заседании 15 марта 1815 г. хартию конституции для обсуждения и утверждения, приняв на себя обязательство

[1] Vermischte Schriften, т. II (Собр. соч., XVII, стр. 3—37, стр. 9, стр. 28).
[2] См. выше, гл. V, стр. 58—60.

подчиняться ей. Новое королевство Виртемберг, прочно основанное и укрепленное извне, должно было и изнутри составлять цельное конституционное государство, управляемое одною камерою из пятидесяти самостоятельных голосов и семидесяти трех голосов депутатов, служащих представителями избравшего их населения. Активное избирательное право предоставлялось лицам не моложе двадцатипятилетнего возраста, имеющим двести гульденов ежегодного дохода с недвижимой собственности, а пассивное избирательное право предоставлялось лицам тридцатилетнего возраста. Депутаты получали участие в законодательстве, утверждении налогов, предложении законов, имели право подавать петиции, жалобы и т. п.

Земские чины отклонили эту конституцию и потребовали восстановления фактически и формально уничтоженного прежнего строя государства и распространения его на новые земли. Таким образом между королём Фридрихом I и земскими чинами возник спор о конституции, продолжавшийся до смерти короля (30 окт. 1816) и закончившийся лишь при его сыне, короле Вильгельме I (1819).

Симпатии страны в общем и целом были на стороне земских чинов. Лозунгом было «доброе старое право!», как это высказал Людвиг Уланд в своей, носящей это заглавие песни, написанной в то время:

Wo je bei altem guten Wein
Der Württemberger zecht,
Da soll der erste Trinkspruch sein:
Das alte gute Recht[1].

Совещания земских чинов во время спора с Фридрихом I были предметом критики Гегеля, составившей третью его статью в гейдельбергском журнале, самую важную по значению и объему: «Оценка явившихся в печати совещаний земских чинов Виртемберга в 1815 и 1816 гг. Отдел I—XXXIII»[2].

Когда начался спор о конституции, барон фон Вангенгейм, поступивший на службу к королю Фридриху I в 1806 г. и занимавший одну из высших государственных должностей, написал сочинение: Die Idee der Staatsverfassung in Anwendung auf Württembergs alte Landesverfassung und der Entwurf zu deren Erneuerung (Идея конституции в применении к древнему строю Виртемберга и план реформы его, 1815).

Здесь пути Паулуса и Гегеля навсегда разошлись, и прежняя дружба их погибла, не выродившись в такую открытую и злобную вражду, какая возникла уже в Вюрцбурге между Паулусом и Шеллингом и продолжалась до конца. Паулус написал сочинение в защиту виртембергских земских чинов, а Гегель против них; в вопросе о споре из-за конституции они были решительными противниками. Паулус написал: «Philosophische Beurtheilung» (Философскую оценку) упомянутого выше сочинения Вангенгейма. Об этом сочинении Гегель писал Нитгаммеру: «Его Wangenheimium exenteratum (распотрошение Ван-

---

[1] Где бы ни пировал гражданин Виртемберга за старым добрым вином, первым тостом должно быть: старое доброе право.

[2] Heidelb. Jahrb. der Litteratur, 1817, № 66—68, 73—77. Verm. Schriften, т. I (Собр. соч., т. XVI, стр. 219—361).

генгейма), quoad personam (что касается личности), имеет злостный вид и, quoad rem (что касается самого вопроса), составляет в высшей степени филистерское, соответственное мышлению обыденного человека сочинение» и т. д. «Он — бог земских чинов» [1]. Паулус, действуя не только с помощью печати, но и лично, настолько вмешался в вопрос о конституции своей страны, что король Вильгельм I изгнал его из Виртемберга в то время, когда он в июле 1819 г. под видом каникулярной поездки, с целью посетить своего больного сына в Штутгарте, прибыл в Людвигсбург, где заседали земские чины и должно было состояться примирение.

Сделанный Гегелем разбор спора о конституции в Виртемберге составляет философское сочинение, проникнутое духом его учения настолько, что из него ясно виден этический характер и философско-исторический образ его мыслей. Это сочинение отличается такою ясностью, связностью и прозрачною легкостью стиля, что мы с изумлением узнаем в этом публицисте автора Феноменологии, Логики и Энциклопедии. Эта тема давно уже была у него на очереди. К тому же для автора Феноменологии, имеющей дело с противоречиями сознания, в этом сочинении открылась интересная задача изобразить наличную форму сознания, господствовавшую у его соотечественников, и ярко осветить груду устаревших и печальных несправедливостей, которые считались у них «добрым старым правом». «Мы сделали уже не мало швабских выходок, но такой еще не бывало», писал он Нитгаммеру, который питал слабую симпатию к взглядам земских чинов.

1. Аггрегат стран, называвшийся отныне королевством виртембергским, нуждался в государственном единстве и стремился составлять самостоятельное политическое тело. Составные части его, бывшие, подобно герцогству виртембергскому, ленными владениями империи, навсегда утратили этот характер, после того как священная римская империя германской нации, эта «узаконенная анархия», была сломлена бурями времени и заслуженно нашла себе позорный конец навсегда. Задача и значение королевской конституции состояли в том, чтобы дать новому виртембергскому королевству характер единого суверенного государства. Правитель Виртемберга, поклявшийся в верности прежней конституции, как герцог Виртемберга (1797), должен был, как король Виртемберга, уничтожить ее (1806), так как фактически она уже исчезла.

2. Отношение земских чинов к дарованной или предложенной королем конституции могло выразиться в одной из трех форм: они могли или принять ее, первоначально познакомившись с нею, или принять ее, развив ее далее, или, наконец, отвергнуть ее без рассмотрения, сами составить конституцию и потребовать ее принятия королем. Из этих трех решений земские чины приняли третье, «самое нетактичное, неприличное и непростительное». Так как они отвергнули конституцию, на основании которой они были созваны и съехались, то это собрание не могло даже иметь уверенности в том, существует оно или нет.

---

[1] «Briefe», II, стр. 6 (письмо 19 апреля 1817).

3. Земские чины требовали восстановления древней виртембергской конституции с некоторыми изменениями, которые еще нужно было обосновать и установить путем изучения архива страны, как источника положительных прав и привилегий: путем изучения старых заплесневелых бумаг. «Какое гнилое понятие конституции!» восклицает Гегель. Он сравнивает этих земских чинов с купцом, у которого все имущество было на корабле, корабль потерпел крушение, но купец хочет вести жизнь попрежнему, как будто бы корабль и сокровища на нем не погибли; желая разъяснить положение со всех сторон, он сравнивает их также с помещиком, в имении которого благодетельное наводнение покрыло песчаную почву плодородным илом, но помещик не хочет хозяйничать на плодородной почве, а старается вернуть старый песок.

4. Говоря без помощи образов, роль таких разрушительных бурь, такого благодетельного наводнения играли последние двадцать пять страшных лет (1790—1815); они были, конечно, самыми богатыми во всемирной истории и самыми поучительными для нас, так как наш мир и наши представления принадлежат этому веку. Трудно себе представить более страшные жернова для размалывания ложных понятий о праве и предрассудков о государственном строе, чем суд, произведенный над ними последнею четвертью века; однако виртембергские чины вышли из него такими же, какими были прежде [1].

Они хотят оживить мертвое, невозвратимо исчезнувшее, они требуют восстановления устаревших средневековых феодальных отношений и очевидно показывают этим, «что не имеют не только понятия, но даже и никакого предчувствия о своих задачах». Совещания этого собрания депутатов составляют замечательную противоположность французской революции: здесь земские чины играют роль ancien régime (старого режима), а король служит представителем государственного разума и разумного государства. В борьбе разумного государственного права с массою положительных прав и привилегий земские чины оказались защитниками привилегий и частных интересов.

5. Одним из существеннейших и самых своеобразных элементов древней виртембергской конституции была постоянная сословная палата в Штутгарте, которая имела право не только хранить и контролировать кассу податных сборов, но и управлять ею, назначать чиновников и советников, распределять оклады жалования и прибавки к ним, награды и пенсии без всякого контроля, что было причиною разграбления казны частными лицами, внутреннего разложения и нравственного загрязнения, и привело к тому, что в течение двадцати шести лет, от 1771—1796 гг., в промежутке между двумя последними земскими собраниями, постоянная сословная палата, как это доказано, истратила противозаконно 4 238 000 гульденов. От права не только утверждать налоги, но и расходовать их недалеко до права вербовать и содержать войска, которым в самом деле обладал город Эмден в восточной Фрисландии.

[1] Собр. соч., т. XVI, стр. 266.

В старой виртембергской конституции государь и сословная палата противостояли друг другу, как две правительственные силы, как государство и противогосударство; поэтому между ними, как это и было в самом деле, могли возникать споры и затруднения, требовавшие решения со стороны высшей судебной власти. Такою высшею властью были император и империя. Теперь императора и империи больше нет, поэтому и такое дуалистическое государство с таким дуалистическим строем, каков был древний виртембергский и какого требуют опять земские чины в 1815 и 1816 гг., не может более существовать, так как феодалистические основы и условия его навсегда исчезли.

6. Эта связь древнего виртембергского государственного строя со священною римскою империей очевидна. К королевству Виртемберг были присоединены некоторые маленькие области, вроде графства Лимбург, прежде принадлежавшие непосредственно империи; по новой конституции их представители получили самостоятельные голоса. Однако представитель графства Лимбург заявил, что для его страны священная римская империя еще существует, так как высоко-графский дом не признал отречения римского императора (6 авг. 1806)! Это было одно из тех пустых обоснований и доказательств, которые Гегель называл «querelle d'allemand». Ими кишели совещания виртембергских земских чинов. «Дух формализма и партикуляризма, как известно, всегда составлял отличительную черту и несчастие Германии в истории; этот дух проявился здесь во всей своей силе. Если называть его германизмом, то не может быть ничего более германского, чем образ мыслей старых виртембергских депутатов, включая дворянство. Если же под германизмом понимать нечто разумное и по своему понятию всеобщее, несмотря на все различия в управлении территориями, то трудно найти что-либо менее германское, чем это настроение» [1]. «Из таких рассуждений возникают обычные бесконечные разговоры, потому что такие основания и опровержения их не заключают в себе последней опоры для решения, если нет судьи, который должен дать это решение. В конце концов, вопрос сводится единственно к самой природе вещи, а она в данном случае очень проста. Перемена, подготовлявшаяся веками и довольно поздно осуществившаяся, состоит уже в упомянутом переходе значительных областей Германии из положения вассальных владений империи в положение суверенных стран, т. е. государств» [2].

7. В числе недостатков, указанных земскими чинами, в особенности из новых виртембергских областей, к числу самых тяжких зол принадлежал произвол писарей; это явление было обусловлено древним виртембергским государственным строем и коренилось в нем. В последней части своей статьи Гегель весьма наглядно обрисовал произвол писарей, как одно из невыносимейших бедствий страны, и в особенности указывал Нитгаммеру на это место своего сочинения [3].

[1] Там же, стр. 295.
[2] Там же, стр. 257.
[3] Там же, стр. 326 и сл., стр. 330.

Писарями были практики, знакомые с юридическими и финансовыми делами, люди, не получившие образования; ни один из них не принадлежал к классу ученых юристов. В каждом округе были свои писаря, городской и окружной, имевшие монополию на составление всех судебных бумаг и отчетов, вроде договоров, брачных контрактов, завещаний, разделов наследства, счетов общин и т. д. Для составления этих бумаг, которое требовало лишь знакомства с традиционною рутиною, всякий окружной и городской писарь имел в своем распоряжении нескольких помощников, которые отправлялись по деревням и селам и обирали население. Здесь открывалось широкое поле для произвола, притеснений и мошенничества. Сборы с составляемых актов превосходили всякую меру и в некоторых округах превышали в несколько раз, иногда в шесть или семь раз ежегодную подать, причем происходили невероятные мошенничества. Составление отчета, стоившее в новых областях Виртемберга один гульден тридцать крейцеров, оплачивалось в старых областях 50 гульденами. Произвол писарей был одною из причин бедности населения и вызывал нередко в старом Виртемберге переселение за границу, да и вообще старый строй во многих случаях был причиною эмиграции. И такие порядки восхвалялись, как «доброе старое право» [1].

8. В конституции, составленной королем по современной схеме, также были правила и определения, с которыми Гегель вовсе не соглашался, как, например, с условиями избирательного права. Возраст и имущество суть свойства, принадлежащие субъекту самому по себе, независимо от его отношения в государстве и к государству, независимо от его значения в расчленении целого и службе ему. Такое значение дается должностью, влиятельным положением в какой-либо корпорации, ловкостью в ремесле, мастерством в какой-либо области, талантом и т. п. У кого есть должность, тот в глазах людей составляет н е ч т о; если же у человека нет ничего, кроме определенного количества лет и гульденов, то он в глазах мира не составляет н и ч е г о и потому не может быть представителем ничего. Гегель порицает атомистическое воззрение на государство, как «французскую абстракцию», которую нужно покинуть. О п р е д е л е н и я, рассматривающие народ скорее, как кучу индивидуумов, а не как государство, и разделяющие его на два класса вообще по возрасту и имуществу, не могут быть названы г о с у д а р с т в е н н ы м и п о с т а н о в л е н и я м и в собственном смысле. Они неспособны освободить государственную деятельность народа от демократической бесформенности и, в частности, избавить от влияния случайностей избрание депутатов в палату» [2].

9. Поэтому Гегель порицал королевскую конституцию за то, что она исключает из числа избираемых в депутаты лиц чиновников, духовенство и т. п., но в то же время допускает к избранию адвокатов, среди которых господствует дух частного права и нет чувства государственности. Возникновению и упорству вспыхнувшего спора о конституции в значительной степени содействовал этот корыстолюбивый

---

[1] «Briefe», II.

[2] Там же, II, стр. 240—244.

задорный «адвокатский дух», царящий в собрании виртембергских земских чинов.

Справедливость и разумность исключения королевских чиновников из числа депутатов зависит от условий данного времени, т. е. от исторического состояния народа. Раньше такое исключение было разумным, а теперь нет. «История дает нам знание обстоятельств, при которых то или другое постановление было разумным, и, например, в настоящем случае она приводит к убеждению, что исключение королевских чиновников из числа депутатов, прежде бывшее разумным, теперь при других обстоятельствах более неразумно» [1].

Чувство государственности требует, чтобы мы подчиняли все частные интересы благу отечества и приносили жертвы для него. Этого испытания не выдержали земские чины Виртемберга. Величайшим мировым событием во время их заседания было возвращение Наполеона с Эльбы во Францию. Всемирная война стояла на пороге и угрожала Германии, а виртембергские земские чины в это время ставили свою готовность к жертвам в зависимость от восстановления старого строя.

Совещания этих земских чинов остались без результата и подтвердили слова главного старосты Рейнгарда из Обер-Эслингена, сказавшего среди них: «Если дать швабам свободу, то из этого ничего не выйдет». К такому же конечному выводу приходит и Гегель в своей статье. «Предмет этого подробного изложения был бы неверно понят, если не обратить внимания на то, что цель его состоит не в чем ином, как в защите понятия земских чинов, связанного с высшими интересами, против несообразной с ним и тем не менее такой притязательной действительности, которая обнаружила себя обществу в этих совещаниях и отдала себя на суд его. Вслед за этим нужно еще указать на замечательный конечный результат, на судьбу этого собрания, выразившуюся в том, что оно в течение своих продолжительных и дорого обошедшихся заседаний не только не пришло к соглашению с королем, но даже и в своей собственной среде не постановило никакого решения ни об одном из вопросов конституции» [2].

Точка зрения Гегеля, развитая им в статье и высказанная уже в самом начале ее, имеет философско-исторический характер. «Психологическая точка зрения на историю, недавно пользовавшаяся распространением, на первый план выдвигала так называемые тайные пружины, цели отдельных индивидуумов, анекдоты и субъективные влияния. Однако эта точка зрения потеряла теперь всякий кредит, и история опять стремится изображать природу и ход развития субстанциального целого согласно его достоинству и познавать характеры действующих лиц на основании того, что они делают; теперь распространилось убеждение, что ни самый вопрос, ни характеры в их глубоком значении не возникают и не познаются из случайностей» [3].

Если применить объяснение из психологических причин и мотивов к самому исследованию Гегеля, становится вероятным слух, что министр фон Вангенгейм обратился для этой цели к гейдельбергскому

[1] Там же, II, стр. 230—239.
[2] Там же, стр. 359.
[3] Там же, стр. 220.

философу и обещал ему место канцлера в тюбингенском университете. Гайм сообщает об этом, замечая: «Я привожу эти сведения, опираясь на устное сообщение одного еще живущего свидетеля, участвовавшего в этом деле» [1]. Такая побочная цель нисколько не ослабила бы объективную ценность его статьи; мы не сомневаемся также в том, что Гегель обладал способностью и стремился к сочетанию деятельности преподавателя с какою-либо административною деятельностью; быть может, даже он хотел вполне посвятить себя административной деятельности. Когда он подавал прошение об отставке баденскому правительству, получив приглашение в Берлин, он почти прямо сказал, что ищет случая, становясь старше, перейти от временной функции преподавания философии в университете к другой деятельности [2].

IV. Философское влияние.

1. Икскуль.

Приближался второй семестр академической деятельности Гегеля в Гейдельберге, когда весною 1817 г. к нему явился один эстляндский дворянин и помещик Борис фон Икскуль, участвовавший в войне против Франции в качестве ротмистра императорской русской гвардии, и выразил страстное желание и надежду легко и быстро воспринять у него квинт-эссенцию всякого знания. Посетив профессора и увидев в нем лишь простого и скромного человека, он закупил его книги, чтобы с удобством дома прочитать их. Он читал и ничего не понимал. Он начал ходить на лекции, записывал их, читал свои тетради дома и не понимал собственных записок. Гегель посоветовал ему пройти дополнительный школьный курс и воспользоваться репетициями или беседами по философии у одного молодого человека, слушавшего лекции Гегеля и желавшего сделаться доцентом в Гейдельберге для чтения лекций о философии Гегеля. Более всего повлияли на Икскуля личные дружеские сношения с ним самого Гегеля, продолжавшиеся в форме переписки и тогда, когда Икскуль уехал далеко, предпринимая большие путешествия по Скандинавии, России и Востоку. Повсюду он возил с собою Логику Гегеля. В России он познакомился с много путешествовавшим Францем фон Баадером и позже в Берлине содействовал личному знакомству Гегеля с ним.

Гегель правильно предвидел развитие и великое будущее России и дал своему другу и ученику, не знавшему хорошенько, что ему делать с собою, добрый совет искать влиятельного положения в России. «Вы счастливы тем, — писал ему Гегель 28 ноября 1821 г., — что имеете отечество, занимающее такое огромное место во всемирной истории, отечество, которому, без сомнения, предстоит еще гораздо более высокое назначение. Другие современные государства как будто бы уже более или менее достигли цели своего развития; быть может, кульминационный пункт некоторых из них находится уже позади, и форма их приобрела

[1] Haym, Vorlesungen, XIV, стр. 350. Ср. стр. 507, прим. 13.
[2] Там же, 14, стр. 356.

постоянный характер, тогда как Россия, будучи уже, пожалуй, наиболее мощною силою среди остальных государств, заключает в своих недрах неограниченную возможность развития своей интенсивной природы. Вы, с вашим состоянием, талантами и знанием, имеете личное счастие надеяться в близком будущем, в награду за оказанные уже услуги, на важное положение в этом колоссальном здании»[1].

2. Гинрихс.

Молодой человек, философские репетиции которого (как сообщает Розенкранц) посещал Икскуль по совету Гегеля, был Г. Ф. В. Гинрихс из Ольденбурга. Он приехал в Гейдельберг для изучения юридических наук, увлекся лекциями и сочинениями Гегеля, сделался его восторженным учеником, единственным в Гейдельберге того времени, и был одним из первых и старейших членов школы, кроме Габлера, который слушал лекции Гегеля уже в Иене. Гинрихс первый из учеников Гегеля тотчас же стал распространять воспринятые учения с академической кафедры и, таким образом, положил начало школе Гегеля в ряду преподавателей в университетах.

Он сделался приват-доцентом в Гейдельберге в 1819, успешно начал свою преподавательскую деятельность, пользовался сочувственным содействием Дауба, Крейцера и Шлоссера и написал сочинение о «религии в ее внутреннем отношении к философии». Гегель не только помогал ему при этом полезными советами, но и снабдил его сочинение предисловием и, таким образом, выдвинул его (1822). Благодаря этому Генрихс получил место экстраординарного профессора в Бреславле и через два года должность ординарного профессора в университете в Галле, где он и умер после многолетней деятельности (1861), спустя целое поколение после смерти Гегеля.

3. Карове.

Из гейдельбергских слушателей и последователей Гегеля следует упомянуть Фридриха Вильгельма Карове из Кобленца. Благодаря своему происхождению и жизни в Кобленце, принадлежавшем во время его юности Франции, он получил католическое и французское воспитание, но по духу был германцем. Будучи гейдельбергским студентом, он принимал живое участие в волнениях буршей, усердно слушал лекции Гегеля и впоследствии в 1826—1832 написал ряд сочинений в духе свободомыслия и немецкого направления: Ueber alleinseligmachende Kirche (О единоспасающей церкви), Das Coelibatgesetz des römisch-katholischen Klerus (Обет безбрачия римско-католического духовенства), Die letzten Dinge des römischen Katholicismus in Deutschland (Последнее слово католицизма в Германии); кроме того он написал сочинение St.-Simonismus und die neuere französische Philosophie

---

[1] Розенкранц, стр. 302—305. В книге «Briefe von und an Hegel» нет имени Икскуля. Розенкранц, вероятно, получил эту переписку от знакомой ему знатной остзейской семьи и воспользовался ею. Но почему он передал интересное письмо Гегеля в кавычках отчасти дословно, отчасти в изложении?

(Сен-симонизм и новейшая французская философия, 1831) и много статей о литературе, истории, культуре и истории искусства, составивших сборник под заглавием «Neorama» (1838). В предисловии к первому сочинению он говорит о себе: «Его детство совпало с тем временем, когда тяжкая судьба угнетала его родину и общее бедствие сроднило друг с другом представителей различных вероисповеданий. Просвещение предшествовало этому и развило способность понимать общечеловеческое. Таким образом чувство и потребность действительно всеобщего предшествовали сознанию обособления, производимого религиею, к которой он принадлежал по рождению» [1].

4. Кузен.

Молодой французский философ Виктор Кузен, ученик и последователь философа шотландской школы Ройе-Коляра (1813), профессор истории философии в «faculté des lettres» и «école normale» в Париже, после двухлетнего чрезвычайно напряженного чтения лекций почувствовал сильное утомление и с целью отдыха предпринял в конце июля 1817 поездку на каникулы в Германию, желая познакомиться с немецкими философами. Он знал немецкую философию, в особенности новейшую, собственно лишь по слухам. Впрочем, он изучал Критику чистого разума в латинском переводе Борнса, с трудом сличая ее с немецким оригиналом, и считал себя настолько усвоившим ее, что легко и искусно говорил о ней на лекциях.

Во Франкфурте на Майне он пробыл несколько времени и подружился с графом Рейнгардом, тогдашним французским посланником на сейме, швабом по происхождению, бывшим воспитанником тюбингенской семинарии; при Наполеоне во французской республике он сделал блестящую дипломатическую карьеру и состоял в дружеской переписке с Гете [2]. Кузен познакомился также с врачом Пассаваном, который был известен своим лечением посредством магнетизма, с Фридрихом Шлоссером и с Фридрихом Шлегелем, который тогда служил советником при австрийском посольстве; с последним Кузен много беседовал. Шлегель, прекрасно объяснявшийся на французском языке, убедил его, что неизбежный путь в философии ведет от Канта к Фихте, а потом к Шеллингу, что в современной Германии есть три величайших философа — Якоби, Шеллинг и Франц фон-Бадер, и что новейший высший христианский и церковный эмпиризм должен быть задачею и ближайшею целью философии. Фридрих Шлоссер, о котором говорит Кузен в своем путевом дневнике, был не кто иной, как Фридрих Христофор Шлоссер из Иевера в восточной Фрисландии; при Дальберге он был назначен профессором истории в лицее во Франкфурте (1812), а теперь, во время путешествия Кузена, он

[1] «Ueber alleinseligmachende Kirche». Предисловие, стр. IX. Книга эта содержит в себе три посвящения, три эпиграфа, предисловие в 50 страниц, а потом опять шесть эпиграфов. Текст кишит вводными мыслями, помещенными в скобках.

[2] Карл Фридрих Рейнгард из Шорндорфа (1761—1837).

получил место профессора истории в Гейдельберге (1817). Он был спутником Кузена по дороге в Гейдельберг и, повидимому, указал на своего друга Дауба, как на человека, который может его познакомить с немецкою философиею и философами. Дауб в свою очередь сказал ему, что в Гейдельберге, спрашивая о философах, можно говорить лишь о Гегеле. Так как в Гейдельберге Кузен предполагал остаться лишь два часа, то он воспользовался ими для посещения Гегеля и был настолько увлечен его личностью и беседою, несмотря на его плохой французский язык, что пробыл в этом городе не два часа, а два дня и, уезжая, решил, что на обратном пути пробудет дольше в Гейдельберге и вернется на следующий год.

Во время этой первой своей поездки в Германию Кузен посетил в Иене философа Фриза, в Веймаре Гете и в Берлине Шлейермахера, приобретшего известность как богословский проповедник. Фриз собирался ехать в Эйзенах на роковой вартбургский праздник (18 окт. 1817), богатый последствиями, и много говорил о зарождающихся либеральных идеях. 26 октября молодой французский философ вернулся в Гейдельберг и оставался здесь до 18 ноября 1817.

Кузен с удовольствием замечал полное согласие в своих политических взглядах с Гегелем. По его словам, в течение его четырнадцатилетних сношений с Гегелем не было ни одного момента, когда бы это согласие нарушилось, и не было второго человека, с которым его политическое единомыслие всегда до такой степени согласовалось бы. И он, и Гегель высоко ценили французскую революцию и охотно говорили о ее событиях и великих деяниях; как он, так и Гегель держались либерализма и монархизма; «он был голубой», говорит Кузен, употребляя выражение, которое Наполеон, говорят, применял к себе и своему политическому направлению, имея в виду французские национальные цвета[1].

Иное отношение существовало между их взглядами и симпатиями в области религии и философии. Кузен, согласно своему происхождению и воспитанию, стоял на стороне римско-католической церкви, будучи, однако, далек от всякого фанатизма, тогда как Гегель был решительным протестантом и считал протестантизм, часто выражая в меткой форме эту мысль в письмах к Нитгаммеру, не только религиею, но и особою высшею «формою просвещения», в особенности народного просвещения. Гегель, с его широким историческим кругозором, умел ценить французскую философию восемнадцатого века во всем ее значении, тогда как Кузен с его шотландским спиритуализмом питал к ней отвращение.

Кузен возгорелся желанием познакомиться с философиею Гегеля, о которой Фридрих Шлегель во Франкфурте мимоходом заметил лишь, что она составляет «тонкое мировоззрение». Кузен считал установленным, что Гегель зависит от Шеллинга в философии природы и что его взгляды составляют важнейшее явление в этой школе, господствовавшей в Германии того времени, но о Шеллинге и философии природы Кузен, собственно, вовсе не имел обстоятельных, ясных и

---

[1] «Revue des deux mondes», т. XI (1851), стр. 545—560, т. LXIV (1866), стр. 594—619, стр. 606.

точных представлений. Последним, только-что явившимся произведением Гегеля была Энциклопедия философских наук. Кузен надеялся быстро проникнуть в содержание этой сокровенной книги с помощью Карове, который говорил по-французски и был слушателем и последователем Гегеля. Осенью 1817 г. они гуляли вместе в гейдельбергском дворцовом саду и по аллее философов с Энциклопедиею в руках, которую Карове старался перевести и истолковать ему. Вечером за чаем они являлись к Гегелю и задавали вопросы своему оракулу, так как Карове, как заметил вскоре Кузен, по существу едва ли лучше понимал Энциклопедию, чем он сам. Прощаясь с Гегелем, Кузен чувствовал себя осажденным вопросами и проблемами, не получившими решения, и постановил приехать опять в следующем году и отправиться в Мюнхен, чтобы познакомиться с жившими там Якоби и Шеллингом, которые принадлежали к числу указанных ему Шлегелем «трех величайших современных философов».

Бросая взгляд назад на свое первое пребывание в Германии, ночью перед возвращением в свое отечество, 15 ноября в городе Келе, Кузен старался объединить полученные впечатления. Исследования немецкой критики с их спорными и оспариваемыми выводами атаковали его ум в хаотическом беспорядке: согласно этой критике, нет более римских царей, нет также Гомера, а есть лишь гомериды, Законы Платона написаны не Платоном, первая книга Моисея (книга Бытия) написана после вавилонского пленения и полна представлениями мидян и персов, евангелия явились лишь в конце второго века, еще немного, и имя Иисуса Христа было признано мифом, как и имя Гомера! [1]

В переписке Гегеля последнее из его гейдельбергских писем (5 августа 1818) было обращено к Кузену, которому он, перед его поездкою в южную Германию, рекомендовал Штутгарт, Тюбинген (Эшенмайер) и Мюнхен, где он должен был познакомиться с Якоби и Шеллингом, но, по совету Гегеля, говоря с одним, не упоминать о своем знакомстве с другим. Так как Кузен сохранил приятные воспоминания о Гейдельберге и в письмах называл его своим вторым отечеством, то Гегель выражал надежду увидеть его на обратном пути опять в Гейдельберге, перед переселением в Берлин, предстоявшим ему в следующем месяце [2].

Между Гегелем и Кузеном установились дружба и взаимная привязанность, сохранившиеся до смерти Гегеля и повлекшие для обеих сторон ряд важных событий, о которых мы расскажем в ближайших главах. Что бы мы ни думали о степени понимания Кузеном философии Гегеля и немецкой философии вообще, все же нельзя не признать, что он сразу почувствовал значение и величие Гегеля, что он живо заинтересовался его философско-историческими идеями и беседами и чрезвычайно содействовал славе имени Гегеля во Франции.

[1] «Revue des deux mondes», т. XI (1857), стр. 548—560, стр. 551.

[2] Из того же письма мы узнаем, что Гегель весною провел несколько дней в Штутгарте в первый раз после двадцати лет и в последний раз в своей жизни. Как о последней гейдельбергской городской новости, он сообщает своему парижскому другу, что дочь теолога Паулуса третьего дня (3 авг.) обручена с А. В. Шлегелем. 30 августа была свадьба, за которой спустя несколько дней должен был последовать развод. Briefe von und an Hegel, II, стр. 19—22.

Когда Гегель стоял на высоте, Кузен обыкновенно говорил: «Я предсказал его славу и уже после первой своей поездки в Германию заявил, что нашел гениального человека».

5. Дауб.

Величайшим учеником Гегеля в Гейдельберге был и оставался глубокомысленный Дауб. Он углубился в изучение сочинений Гегеля, когда последний был уже в Берлине; он изучил Логику и тогда впервые понял Феноменологию, — этот освященный логическим методом путь человеческого сознания к познанию бога. Что могло быть полезнее и важнее для изучающих теологию, чем введение в такую науку? В летнем семестре 1821 Дауб читал лекции о феноменологии Гегеля перед многочисленною аудиториею и затем напечатал свое введение в этот курс. Из всех похвал, выслушанных Гегелем, конечно, нет ни одной более важной, чем следующие строки пятидесятисемилетнего Дауба: «Я напряженно изучал вашу Логику и лишь после этого мне, наконец, вполне уяснилось содержание вашей Феноменологии духа». «Окружающая среда, внешняя жизнь и ее выдающиеся события были для меня уже давно, еще до вашего прибытия сюда, безразличны, однако, лишь благодаря вам, великий, благородный человек, я в последние два года действительно проник в область науки и, надеюсь, если только внутренняя жизнь моя продолжится еще несколько лет, на деле доказать, что и на юге, как на севере, процветает строгая наука» [1].

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

ПРИГЛАШЕНИЕ ГЕГЕЛЯ В БЕРЛИН.

Министерство Альтенштейна.

1. Реформы Штейна.

Третьего ноября 1817 Фридрих-Вильгельм III издал указ, по которому из прежнего департамента в министерстве внутренних дел было создано особое министерство духовных дел, народного просвещения и здравия, и во главе его поставлен был государственный министр барон фон Альтенштейн.

Карл Сигизмунд барон фон Штейн цум Альтенштейн из Ансбаха (род. 7 октября 1770) принадлежал к старому франконскому дворян-

---

[1] «Briefe von und an Hegel», II, стр. 30 (письмо Дауба 30 сент. 1820). Ср. стр. 44—46 (Гегель к Даубу. Берлин, 9 апр. 1821). Там же, стр. 55—58 (Крейцер к Гегелю. Гейдельберг, 8 сент. 1821). Стр. 58—60 (Дауб к Гегелю. Гейдельберг, 19 сент. 1821). Указанный здесь курс лекций в расписании обозначен так: «Введение в изучение теологической морали, пятница и суббота от 8—9, публично».

Ср. прекрасную статью Штрауса, Шлейермахер и Дауб в их значении для теологии нашего времени (1839) в Strauss, Charakteristiken und Kritiken (1844), стр. 1—212.

ству. Свою карьеру он начал административною деятельностью при Гарденберге, прусском государственном министре, во франконских княжествах Ансбахе и Байрейте, которые в то время были соединены с Пруссиею. Затем он был переведен в Берлин в министерство финансов и принадлежал к числу лиц, которые после битвы под Иеною собрались в Кенигсберге, чтобы подготовить и обосновать преобразование и возрождение Пруссии, веря в ее будущее. Во главе этих патриотов и реформаторов стоял барон фон Штейн, который после Тильзитского мира был руководителем прусского государства и повел его вперед с помощью новых освободительных законов, пробуждающих и развивающих силы народа, пока Наполеон не заставил короля дать ему отставку (в ноябре 1808).

Когда государство хочет возродиться, оно должно планомерно развивать юношеские силы народа, т. е. воспитывать его, чтобы сделать пригодным для великих государственных целей; оно должно питать и усиливать национальный дух. Теперь для современного государства наступила пора развить общественную систему воспитания и сделаться сообразно своим задачам воспитательным государством, подобно тому, как греческое государство, по идеям Платона и Аристотеля, должно было учредить воспитание, служащее государственным целям. Новое направление воспитания, открытое Песталоцци в начале новейшего времени, основанное на интеллектуальной самодеятельности (наглядности), примененное в элементарной форме к бедному простому народу и испытанное здесь, должно было в расширенной форме в разных степенях получить применение к образованию целого народа, под руководством самого государства. Такова была цель Штейна, с которою вполне соглашался Фихте, изучивший во время своего пребывания в Кенигсберге метод своего друга Песталоцци и вскоре развивший вопрос о национальном воспитании в этом смысле в своих «Речах к германской нации» (1808) [1].

2. Сочинение Альтенштейна. Первый прусский министр вероисповеданий.

Альтенштейн, сторонник философии Фихте, увлеченный этими идеями и согласный с реформами и планами Штейна, написал после Тильзитского мира сочинение о реформе воспитания, обсудив его раньше с Гарденбергом, Шёном и Нибуром (1807). После отставки Штейна он сделался государственным министром и стал заведывать финансами, отыскивая средства уплатить огромный военный долг Пруссии. Не находя средств решить эту задачу финансовым путем, он предложил королю сделать новые территориальные уступки, но тогда Гарденберг, бывший с 1810 прусским государственным канцлером, посоветовал дать отставку Альтенштейну, несмотря на то, что был и оставался его искренним другом и покровителем.

В 1813 Альтенштейн сделался гражданским губернатором Силезии, а двумя годами позже был послан в Париж, чтобы с Вильгельмом фон

[1] Ср. наст. соч., т. V (Фихте, 2-е изд.), кн. II, гл. V, стр. 314 и сл., кн. IV, гл. VII, стр. 731—747 (юбил. изд., т. VI).

Гумбольдтом следить за возвращением сокровищ искусства, похищенных во время войны. Его карьера сталкивала его в решительные моменты и в важнейших предприятиях с первыми людьми того времени, каковы Штейн, Гарденберг, Шён, Нибур, В. фон Гумбольдт и др., еще до того, как он сделался министром вероисповеданий 3 ноября 1817. Он был первым и самым славным представителем этого нового министерства в течение всего своего управления им, продолжавшегося два десятка лет (от 3 ноября 1817 до 28 декабря 1838).

3. Университеты. Основание их и опасности.

Утешительные, возбуждавшие надежды слова короля, что государству предстоит духовными силами возместить то, что оно потеряло физически, должны были осуществиться при помощи нового общественного воспитания народа, путем основания новых школ и университетов. Когда В. фон Гумбольдт руководил делами народного просвещения в Пруссии (1809), давно уже задуманный план основания университета в Берлине окончательно созрел и был выполнен осенью следующего года. Уже в первом семестре Шлейермахер читал энциклопедию теологических наук, Савиньи — римское право, Нибур — римскую историю, Ф. А. Вольф — о Фукидиде и об Анналах Тацита, Бек — энциклопедию и методологию филологических наук, Фихте — об изучении философии и о наукословии. Он был первым избран на должность ректора университета [1].

В прусских областях было несколько университетов, подлежавших уничтожению, сделавшихся бесполезными вследствие недостатка слушателей или своего исключительно провинциального значения, как например, в Дуисбурге, Франкфурте на Одере, Эрфурте и Витенберге; наоборот, в других местах явилась теперь необходимость основать новые университеты. Университет во Франкфурте на Одере был уничтожен и перенесен в Бреславль (1811), где возник, таким образом, первый прусский университет с двумя теологическими факультетами. Университет в Галле на Заале был восстановлен (1813) и соединен с витенбергским (1817). Для министерства Альтенштейна первою творческою задачею, требовавшею устранения многих затруднений, было основание нового университета в рейнских областях в Бонне (1818).

Между тем среди академической молодежи возрос пробужденный войнами за освобождение дух патриотизма и политических реформ под именем германского буршества (Burschenschaft), которое было основано в Иене в июне 1815, быстро распространилось по всем немецким университетам и отныне стало называться «всеобщим германским буршеством» (1818). Своею целью члены его признавали единство и мощь великого германского отечества в противоположность бессильной и раздробленной Германии, существовавшей пред лицом мира в форме новогерманского союза с его сеймом. Общества гимнастики, составлявшие также важный элемент нового народного воспитания (первое из них

---

[1] Ср. наст. соч., кн. II, гл. V, стр. 315—318.

было открыто в 1811 Ф. Л. Яном в Hasenheide в Берлине), также разделяли идеи буршей и содействовали их распространению. На празднике в Вартбурге 18 октября 1817 в речах, прославлявших свободу, восхвалялось немецкое прошлое и будущее и было сожжено несколько возбуждавших ненависть сочинений, между прочим произведения поэта Коцебу, который считался политически и нравственно жалким и вредным писателем. Это общее восторженное возбуждение молодежи не обошлось без фанатических выходок и ненормальностей. Отдельным актом такого фанатизма было умерщвление Коцебу в Мангейме Зандом (23 марта 1819), который был иенским студентом, членом всеобщего германского буршества и общества гимнастики.

Князь Меттерних в Вене, распоряжавшийся германским союзным сеймом, воспользовался этим преступлением как удобным сигналом для подавления свободы университетов, господствовавшей в преподавании, литературе и университетских обществах: были составлены карлсбадские постановления, и союзный сейм утвердил их 20 сентября 1820. Общества буршей были запрещены, учреждения для гимнастики закрыты, профессора и студенты были подвергнуты строжайшему надзору, были назначены центральные следственные комиссии, к университетам были приставлены уполномоченные от правительства для надзора и т. д. Одним словом, по выражению Дальмана, университеты «переживали сентябрьские дни». Нибур, называвший сожжение книг в Вартбурге «гримасою», также считал карлсбадские постановления вредною мерою. Однако, король Фридрих Вильгельм III, расстроенный уже сочинением Арндта «Geist der Zeit» (Дух времени) до такой степени, что едва не отказался подписать акт открытия боннского университета, обеспокоенный и раздраженный движениями буршей в университетах и в высшей степени возмущенный преступлением Занда, склонился, под влиянием Меттерниха, в пользу реакции и подавления движения. Князь Витгенштейн соглашался с Меттернихом и пользовался сочувствием короля. Выслеживанием и преследованием так называемых демагогов занимался из прусских чиновников особенно К. А. фон Камптц, начальник департамента полиции в министерстве внутренних дел (1817). Он был также автором одного сочинения, сожженного в Вартбурге.

4. Соответствующая эпохе система.

Таковы были знамения времени, когда Альтенштейн вступил в управление прусским министерством вероисповеданий: за две недели до этого — праздник в Вартбурге, спустя после него год — учреждение всеобщего германского буршества (18 октября 1818), пятью месяцами позже — умерщвление Коцебу. В акте учреждения всеобщего буршества было заявлено, что учащаяся в немецких университетах молодежь хочет составлять единое целое, «основанное на отношении германской молодежи к возникающему единству германского народа». Австрийскому государственному канцлеру, его сторонникам и подобающим помощникам казалось, что германские университеты находятся в состоянии восстания, которое во что бы то ни стало нужно подавить и потушить, хотя бы ценою жизни самих университетов.

Однако не такого мнения держались прусский государственный канцлер и все государственные люди, работавшие над возрождением Пруссии и оказавшие важные услуги государству. Одним из таких людей был Альтенштейн. Он также хотел серьезного противодействия незрелому поведению учащейся молодежи, ее преждевременному вмешательству в практическую политику, ее страстному преследованию неопределенных целей, однако, не путем насилия, а с помощью науки и поучения. Революции, обыкновенно, бывают следствием взрыва насильственно подавленной эволюции. Правильно руководимое развитие может предотвратить переворот и направить революционные стремления к добру. Эту великую услугу государству оказывает **наука**, путем правильного **понимания** состояний и развития мира; такую роль в особенности играет **философская** наука, способная **методически** осветить и указать ход развития мира, в особенности нравственного и политического.

В 1817 году из философских направлений лишь одна система соответствовала этому требованию: система, в которой учение о духовном развитии мира было обосновано феноменологически и логически и развито энциклопедически. Такова была система **Гегеля**, начавшая приобретать влияние и распространение путем преподавания. Свидетельством проницательности нового министра служит то, что он в первые же дни своего управления министерством написал к Гегелю и предложил ему все еще вакантную кафедру Фихте (26 декабря 1817). Гегель согласился на этот призыв, правильно чувствуя, что пришло его время вступить в связь с Берлином и наоборот. Условия были самые благоприятные: жалование равнялось 2 000 талеров, на расходы по переезду было назначено 1 000 талеров, и в самой почтительной форме было обещано всякое желательное содействие в будущем. «Министерство высоко ценит приобретение такого глубокого мыслителя и академического преподавателя, основательно вооруженного научными знаниями и воодушевленного серьезными и правильными стремлениями, и потому оно охотно будет содействовать всему, что необходимо для облегчения Вашего пребывания здесь. В настоящее время оно хочет лишь по возможности скорее видеть осуществление желания многих лиц, уж давно ожидавших замещения кафедры философии» [1].

Взгляды Гегеля на Пруссию с течением времени изменились: это время было наполнено мировыми кризисами. В своей критике государственного строя Германии, написанной до битвы под Иеною, Гегель имел в виду абсолютное военное государство, в котором все управлялось и повелевалось сверху вниз, как в централизованной французской республике. Такой государственный строй вовсе не соответствовал гегелевской идее государства. «Какая сухая бездушная жизнь разовьется в таком современном государстве, в котором все руководится сверху, как во французской республике, это мы увидим в будущем. Но какая жизнь и сушь царит в другом так же управляемом государстве, в Пруссии, это видно и теперь всякому, кто посетит первую

[1] **Розенкранц**, стр. 318 и сл. К сожалению, в сборнике писем Гегеля нет переписки Альтенштейна с Гегелем, за исключением **одного** письма.

попавшуюся деревню ее, кто обратит внимание на полное отсутствие в ней научного или художественного гения и оценит ее силу, не останавливаясь лишь на эфемерной энергии, которую сумел вдохнуть в нее на время гений одного человека» [1].

Теперь, когда Пруссия после своего поражения возродилась, благодаря собственным силам, не только как новое военное государство, но и как новое воспитательное государство, Гегель справедливо мог сказать в своей гейдельбергской вступительной речи 28 октября 1816, что началось господство идей, и что, в частности, именно прусское государство построено на разуме [2].

II. Иоганнес Шульце [3].

1. Образование и юношеские годы.

В том же году, когда был приглашен Гегель, Альтенштейн, с самого начала задавшийся целью увеличить количество сил в своем обширном министерстве, заваленном тяжелыми делами, привлек выдающуюся силу в лице молодого Иоганнеса Шульце, которого он назначил советником по делам высших учебных заведений, сначала гимназий, а потом также университетов, основываясь на настоятельной рекомендации Гарденберга, опиравшейся на личное знакомство (июль 1818).

Иоганнес Шульце из Дёмица в Мекленбург-Шверине (род. в городке Брюэль 15 января 1786), сын состоятельных родителей, подготовился к изучению филологии в классических школах в Ганау, в Гессене и в монастыре Берге в Пруссии. В Галле, где, между прочим, он серьезно увлекался лекциями Шлейермахера, он был восторженным учеником великого филолога Ф. А. Вольфа и членом его семинария, затем он учился в Лейпциге у Готфрида Германа. Через посредство Франца Пассова, с которым он всегда был и оставался в тесной дружбе, он был приглашен в гимназию в Веймар для организации высшего класса, посвященного изучению греческого языка, а отсюда, после почти четырехлетней деятельности (от сентября 1808 до марта 1812), он переехал в Гессен для преобразования школы в Ганау и управления ею. Весною 1816 он с радостью принял место школьного советника в Кобленце и, оглядываясь назад, мог уже вспоминать чрезвычайно интересное, богатое событиями прошлое, когда тридцати двух лет вступил в новый круг деятельности в Берлине, где он работал более сорока лет (1818 до 1859) на пользу прусских университетов и к собственной славе.

Эпоху падения он пережил и перестрадал в Галле: появление Наполеона, закрытие университета, изгнание студентов, в числе которых находился и он сам. Он переселился в Берлин и приехал туда в тот самый день, когда Наполеон с триумфом вступал во главе своей

---

[1] Розенкранц, стр. 244.

[2] См. выше гл. IX, стр. 105.

[3] Ср. соч. Dr. Varrentrapp, Johannes Schulze und das höhere preussische Unterrichtswesen zu seiner Zeit, Лейпциг, изд. Тейбнера, 1889.

победоносной армии через Бранденбургские ворота, с мрачным видом, в своем сером сюртуке, сопровождаемый пышною свитою маршалов и генералов. На следующий день он видел, как император раздавал своим солдатам ордена в Lustgarten'е. Затем он вернулся на родину в Дёмиц, чтобы оказывать помощь нуждающимся во время прохода французских войск; здесь он познакомился с Друэ, почтмейстером из Сан-Менегульда, который был причиною ареста Людовика XVI в Варенне. В Лейпциге, куда он сопровождал графа фон Пюклера, он подружился с Зеймом и поступил в орден масонов, в ложе которых *«Под тремя пальмами»* он *читал патриотические речи, скрытые от французских шпионов.*

В Веймаре, вскоре после своего прибытия, он был очевидцем блестящих наполеоновских празднеств, последовавших за конгрессом в Эрфурте, который был созван французским императором в октябре 1808. В свите Наполеона находился Талейран, который не был обязан да и вовсе не хотел участвовать в большой охоте, устроенной 6 октября, и предпочел остаться в Веймаре и осмотреть библиотеку, которую ему показывал Шульце, хорошо знакомый с французским языком. Из сокровищ библиотеки особенное внимание французского государственного человека привлекли к себе рисунки Луки Кранаха к переводу Библии Лютера и иллюстрации к Гомеру Тишбейна. Вечером этого дня в партере придворного театра в Веймаре собрались короли и герцоги, среди которых занимали почетное место два императора. Была поставлена «Смерть Цезаря»; Тальма играл Цезаря. С галлереи Шульце смотрел на два грандиозных зрелища в партере и на сцене. Вечером следующего дня он стоял вблизи от Тальма и мог наблюдать, как он с напряжённым интересом и удовольствием следил за игрою П. А. Вольфа в роли Позы. Какие контрасты: вчера Тальма играл «Смерть Цезаря», сегодня он восхищается изображением шиллеровского Позы!

Отдаваясь патриотической деятельности, Шульце выступал также в роли оратора в масонской ложе Амалии в Веймаре, и замечательнейшим для него событием здесь была его речь к Виланду в апреле 1809, когда Виланд вступил в общество масонов, к которому принадлежали также Карл Август и Гете. В противоположность космополитическому образу мыслей Нестора немецких поэтов, он в своей речи восхвалял и выдвигал на первый план патриотическое настроение и чувство долга. Ему было двадцать три года, а Виланду семьдесят шесть. Страсть к ораторской деятельности, волнующей сердца, была в нем так сильна, что он выступал на амвоне в роли религиозного проповедника, хотя и не изучал теологии, не подготовлялся к этому соответствующими испытаниями и не был рукоположен. Он произнес ряд проповедей (от ноября 1808 до осени 1810) в городской церкви в Веймаре и в старой дворцовой церкви в Шварцбурге и издал их в двух сборниках (1810 и 1811); из них второй посвящен первому католическому иерарху тогдашней Германии, Карлу фон Дальбергу, примасу рейнского союза. Из учеников и почитателей Шлейермахера Шульце, конечно, был первым, вступившим на амвон Гердера. Когда он праздновал пятидесятилетний юбилей своей службы (1858), в веймарской городской церкви с похвалами и благодарностью вспоминали его проповеди. Его охотно

слушали также особы царского происхождения, каковы великая герцогиня Луиза, наследная великая герцогиня Мария Павловна, принцесса Каролина (обучавшаяся у него истории литературы) и княгиня-мать Каролина фон Рудольштадт. Шарлотта фон Шиллер ставила простоту проповеди Гердера выше восторженного пыла речей Шульце, но и она была в высшей степени дружески расположена к нему и имела для этого много оснований, так как он из уважения и преклонения перед великим поэтом приглашал ее сына Эрнста на свои уроки в гимназии и кроме того бесплатно давал ему частные уроки. Он познакомился также с Юлиею фон Ленгефельд и Каролиною фон Вольцоген (тещею и свояченицею Шиллера) и читал последней по ее желанию трагедии Софокла в переводе Штольберга.

В день рождения великой герцогини Луизы, 30 января 1811, в веймарском театре была поставлена в первый раз величественная трагедия Кальдерона «Стойкий принц». Шульце был сильно потрясен этим глубокомысленным религиозным произведением и написал о нем сочинение, которое возникло, правда, по желанию Гете, но вовсе не понравилось ему своим чрезмерным культом Кальдерона. Гораздо более соответствовало желаниям Гете издание произведений Винкельмана, в особенности истории искусства, для которого Шульце соединился с Генрихом Мейером по инициативе последнего. С увлечением выполнял он эту работу и в течение нескольких лет посвящал ей часы досуга [1].

Я полагаю, что весною 1811 трагедия Кальдерона была повторена в Веймаре, и что она произвела глубокое, сохранившееся навсегда впечатление на одного молодого человека, находившегося еще в университете: я имею в виду Шопенгауера, который посещал веймарскую гимназию в 1808 и 1809 и, как ученик высшего отделения, был слушателем не только Пассона, но и Шульце. Из всех его учеников Шопенгауер был самым замечательным и впоследствии самым знаменитым. Однако, насколько мне известно, Шульце никогда не вспоминал об этом ученике, а Шопенгауер об этом учителе. Также и то обстоятельство, что учитель Шопенгауера сделался таким важным учеником Гегеля, как Иоганнес Шульце, без сомнения, было единственным.

Великий герцог Франкфурта Карл фон Дальберг назначил Шульце весною 1817 после почти четырехлетней деятельности в Веймаре высшим школьным советником и директором школы в Ганау с тем, чтобы он преобразовал там «высшую школу» и руководил ею. Ему было поручено привлечь туда новые силы. Одним из первых был приглашен в Ганау Фридрих Рюкерт, приват-доцент филологии в Иене (1811), принявший приглашение 1 декабря 1812. Он близко сошелся с Шульце и часто вел с ним дружеские беседы, однако перед открытием новой гимназии (1 февраля 1813) он внезапно исчез, не попрощавшись, и письменно просил у друга прощения, оправдываясь тяготившею его меланхолиею. Время это было богато роковыми и волнующими со-

[1] Четвертый том истории искусства появился на пасху 1815, предисловие написано 22 марта 1815. Ср. соч. Баррентраппа, стр. 176.

бытиями. В 1812 году совершился поход Наполеона в Россию, пожар Москвы, отступление и гибель великой армии.

16 декабря 1812 в послеобеденное время Шульце стоял в гостинице «Zum Riesen» у окна и смотрел на улицу, покрытую глубоким снегом. «Подъехали сани, и я узнал выходившего из них Наполеона и поспешил сообщить об этом хозяину гостиницы Эбермайеру. Неуклюже вышел он из комнаты и вскоре вернулся, запыхавшись, с известием, что император желает пообедать у него и находится в комнате первого этажа. Император весело болтал с прислуживавшею ему женою Эбермайера и вечером поспешил из Франкфурта в Майнц, несмотря на ледоход на Рейне». Так описывает Шульце это событие в своих воспоминаниях; он первый узнал Наполеона.

К 1813 году относятся начало возвышения Германии, великая европейская коалиция против французской империи, разложение рейнского союза, битва народов при Лейпциге, отступление Наполеона во Францию, которое еще приходилось обеспечить битвою под Ганау. С башни своей гимназии Шульце наблюдал эту битву, последнюю, данную Наполеоном на германской почве. Теперь Рюкерт мог дать свободу своему стесненному сердцу и сделал это в «сонетах, покрытых бронею», в которых он, ликуя, возвестил освобождение Германии и гибель Наполеона и, между прочим, воспел геройскую смерть Теодора Кернера.

Наступило время реставрации, и И. Шульце пережил и перестрадал в Ганау первые шаги гессенской реставрации. В лице возвратившегося курфюрста Вильгельма I он познакомился с типом тех государей, к которым вполне можно было применить изречение, что они ничему не научились и ничего не забыли. Этот вернувшийся курфюрст без курфюршества хотел все восстановить в прежнем виде, даже и косички солдат. Так как Шульце вовсе не был склонен восстановлять отжившие формы, а скорее всеми силами стремился создать новую духовную жизнь, то все его помыслы устремились на Пруссию, и в особенности новые прусские области на Рейне. В то время здесь делами народного просвещения руководил Иосиф Геррес, основатель и издатель журнала «Rheinische Merkur» в Кобленце, родном городе Герреса. Геррес находился в периоде увлечения германизмом (как прежде галломаниею, а потом ультрамонтанством), и в глазах Шульце, всегда поддававшегося энтузиазму, казался мечущим «громы и молнии» в своем журнале. Он охотно последовал бы предложениям Герреса, однако они не привели ни к каким результатам, так как не нашли поддержки в правительстве. Гораздо влиятельнее были советы Шлейермахера, Вольфа и особенно Зюверна в Берлине, который стоял во главе управления высшими учебными заведениями в министерстве внутренних дел. В апреле 1816 Шульце был назначен провинциальным школьным советником в Кобленце, причем ему было поручено преобразовать гимназии в рейнских областях. Для осуществления этой цели он, между прочим, сам преподавал древние языки в высшем классе гимназии в Кобленце. Одним из его тогдашних учеников был Иоганнес Мюллер из Кобленца, который, по желанию отца, должен был сделаться ремесленником, а по совету Шульце, ученым; впоследствии он сделался

известным физиологом, преобразовавшим свою науку и прославившим берлинский университет.

Так как Шульце был также членом консистории, то он выхлопотал себе посвящение в сан пастора, чтобы сделаться церковным проповедником, и, как таковой, произнес две проповеди: первую на торжестве в память павших в боях, а вторую на празднике реформации 31 октября 1831. С праздником реформации оратор мог соединить и восхваление тогда же установленной Фридрихом Вильгельмом III унии евангелической церкви

Первым по своему званию, самым замечательным и интересным человеком, которому Шульце должен был представиться тотчас же по своем прибытии в Кобленц, был генерал Нейтгардт, граф фон Гнейзенау, о личности которого и впечатлении, производимом им, Шульце писал в самом восторженном тоне своей жене. Разговаривая с переводчиком Арриана, Гнейзенау вскоре завел речь об Александре Великом, а потом о Наполеоне. Великий полководец, много содействовавший победе под Ватерлоо, этому окончательному и губительному поражению Наполеона, закончил свою беседу следующим прекрасным и метким замечанием: «Его победили не наши расчеты, а высокое, оставшееся ему непонятным воодушевление и любовь к отечеству прусского народа» [1].

Здесь Шульце познакомился также с начальником генерального штаба К. фон Клаузевицем, который, благодаря своим посмертным сочинениям, сделался известным военным писателем и считался самым умным и ученым офицером во всей прусской армии; Гнейзенау назвал его своим ближайшим другом. Не могло существовать большей противоположности, чем между Герресом и Клаузевицем, которому, при его привычке к военным порядкам и к конкретному, определенному и точному мышлению и речам, были в высшей степени противны политическая агитация, неопределенные идеи и декламаторская беспорядочность Герреса, тогда как Шульце подчинялся бурной силе его речи и даже подписал составленный Герресом адрес к королю с просьбою о конституции, за что получил официальный выговор, единственный в своей жизни

Несмотря на страстные вспышки, увлекавшие его то в ту, то в другую сторону, в своей должности он был в высшей степени добросовестным, сведущим и выдающимся человеком дела. Когда прусский государственный канцлер останавливался в 1817 в рейнских областях он лично познакомился с ним, оценил его служебные заслуги и таланты, и, по его рекомендации, Альтенштейн пригласил его в июне 1818 к себе в Берлин Школьный советник, испытанный и приобревший опыт в рейнских областях, мог оказать ему услуги при открытии университета в Бонне.

2. Подозрения.

До каких чудовищных размеров возрастали опасения перед университетами и так называемыми демагогическими происками, а вместе

[1] Варрентрапп стр. 180 Ср., что касается предыдущего, также стр 146 и 156

со страхом и подозрительность, об этом Шульце имел случай узнать на самом себе в самом начале своей деятельности, в роли высшего тайного советника в прусском министерстве вероисповеданий в Берлине. Во время одной поездки с целью ревизии осенью 1819 он несколько дней пробыл в Шульпфорте и в воскресенье проехался отсюда в замок Дорнбург, чтобы посетить находившуюся там даму, с которою он был дружен еще в Веймаре. Он не знал, что в то же время там находился великий герцог Карл Август. Последний, услышав о приезде Шульце, пожелал с ним поговорить. Интимная беседа, в присутствии лишь наследной великой герцогини и двух придворных дам, касалась направленных против демагогов преследований, которые причинили уже много хлопот великому герцогу и возбуждали в нем большое неудовольствие. Шульце высказался против них и описывал их как преувеличенные и по существу неосновательные меры. Эту беседу подслушали шпионы, сообщили ее в Берлин, и она дошла до короля. Шульце подвергнулся формальному дознанию у Альтенштейна, причем ему легко удалось вполне успокоить министра рассказом об этом происшествии; однако люди, боявшиеся демагогов, между прочим и король, стали смотреть на него с подозрением, и в течение многих лет он чувствовал, что его особа не внушала им доверия. Это было вскоре после смерти Коцебу. Профессор де Ветте в Берлине был лишен места за утешительное письмо к матери Занда, проповеди Шлейермахера были подвергнуты надзору полицейских агентов, лекции Арндта были запрещены, оба Велькера в Бонне находились в опасности, великий герцог Карл Август саксен-веймарский был в глазах Меттерниха самым ненавистным из всех государей; он называл его «старым буршем», как будто бы это он основал буршество.

III. Гегель и Иоганнес Шульце.

Мы уже знаем о значении, которое имела философия Гегеля в это вдвойне смутное время и справедливо приписывалось ей Альтенштейном. В его глазах она была лучшим, спокойно и глубоко действующим целительным средством против господствовавшего с обеих сторон губительного смятения умов. По собственному побуждению, но конечно также и под влиянием уважения к министру, Шульце почувствовал потребность познакомиться с этим учением и энциклопедически ориентироваться в области науки с помощью философской точки зрения, которой ему не удавалось выработать до сих пор путем собственных занятий. Предоставим слово ему самому. «Я решил, — рассказывает он в своих воспоминаниях, — прежде всего приступить к широкому изучению философии в ее новейшей системе, тем более, что до того мои знания в этой области ограничивались этикою Спинозы, лекциями Шлейермахера о философской и христианской этике, Критикою чистого разума Канта и немногими умозрительными диалогами Платона. Для этой цели я посещал ежедневно от 1819—1821 две вечерние лекции Гегеля и прослушал энциклопедию философских наук, логику, психологию, философию права, историю философии, философию природы, философию искусства, философию истории и филосо-

фию религии; кроме того, чтобы ещё лучше усвоить их, я не побоялся труда и сам тщательно записывал содержание всех его лекций. По окончании лекций он, обыкновенно, доставлял мне удовольствие своим посещением или во время общих наших прогулок входил в подробное рассмотрение отдельных предлагаемых мною вопросов о предмете его лекций». «Насколько я обязан его лекциям, сочинениям и дружеским беседам своим научным образованием, последовательностью своей политической точки зрения и в зависимости от нее характером своей общественной деятельности, об этом в частностях я мало могу сказать, и скорее чувствую себя вынужденным, из глубокого почтения к моему усопшему другу, открыто признать, что он был всегда моим верным, проницательным, бескорыстным советником в обсуждении вопросов, касающихся высших учебных заведений прусского государства» [1].

Эти слова написаны спустя целое поколение после событий, передаваемых ими [2].

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГЕГЕЛЯ В БЕРЛИНЕ.

I. Академическая и литературная деятельность.

1. Первые шаги. Зольгер.

С радостным и ясным предчувствием плодотворной деятельности в близком будущем провел Гегель лето 1818, свой четвертый и последний семестр в Гейдельберге; своей жене, во время курса лечения ее в Швальбахе, он писал письма в довольном тоне, полные радостных надежд на Берлин. Обстоятельства, при которых он переехал в Берлин, были чрезвычайно благоприятны для него. Сестра министра фон Альтенштейн сама позаботилась о найме квартиры для него [3]. Его ближайший товарищ по должности и специальности Карл-Вильгельм-Фердинанд Зольгер из Шведта, бывший профессором философии во Франкфурте на Одере (1809—1811), где его хотели избрать городским головою, и после закрытия университета назначенный профессором философии в Берлин, переводчик Софокла, автор «Эрвина» (1815), близкий друг Тика, желал назначения Гегеля в Берлин и предлагал его. Он писал своему другу Тику (26 апреля 1818): «Я интересуюсь

---

[1] Ср. Варрентрапп, стр. 432 и сл.

[2] Этим объясняется, конечно, ошибка памяти, состоящая в том, что в эти года Шульце не мог слушать все указанные им лекции Гегеля в вечерние часы от 4 до 6, так как, например, чрезвычайно важный курс философии всемирной истории читался в более поздний час.

[3] Гегель жил сначала на Лейпцигской улице, затем у Шпре, против сада Монбижу; третья его квартира находилась в доме № 1 на Купферграбене. По словам Розенкранца (стр. 319), «это место благодаря ему приобрело такую же всемирную известность, как Сан-Суси благодаря королю-философу». Хотя эта параллель просуществовала более половины века, ей не следовало бы являться на свет, так как она не имеет смысла.

узнать, какое влияние будет иметь присутствие Гегеля. Конечно, многие думают, что его назначение мне неприятно, между тем как на самом деле я первый предложил его и вообще могу уверить, что если ожидаю чего от него, так это именно оживления интереса к философии, т. е. добра. Когда я еще преподавал наряду с Фихте, у меня было вдесятеро больше слушателей, чем теперь. Я чрезвычайно уважаю Гегеля, и во многих отношениях наши взгляды поразительно совпадают. В диалектике мы оба независимо друг от друга пошли почти одним и тем же путем, по крайней мере, взялись за дело совершенно с одной и той же и притом новой стороны. Будет ли он также согласен со мною во многих других особенностях моих взглядов, я не знаю. Я бы хотел, чтобы мышление опять совершенно слилось с жизнью» и т. д. В устах Зольгера эти последние слова означают, что диалектика опять должна принять форму живой художественной беседы, т. е. диалога. В своем «Эрвине» он пытался дать образец такого философского диалога, излагая основные идеи об истине, добре, красоте и божестве в четырех беседах. Это сочинение не привлекло к себе читателей. Диалог в духе Платона с задержками в развитии темы, обусловленными художественными соображениями, с отступлениями в сторону и возвращениями назад, слишком мало соответствовал потребностям века, не любившего, чтобы его интеллектуальные стремления задерживались запутанными диалогами; в особенности берлинский склад ума, склонный быстро и прямо итти к цели, совершенно отрицательно относился к диалогическим трудностям и окольным путям. Неудача глубоко расстроила этого благородного и привлекательного человека; если бы это от него зависело, он предпочел бы франкфуртский университет берлинскому. Как только Гегель начал свою преподавательскую деятельность в Берлине, Зольгер писал к Тику 22 ноября 1818: «Я интересовался тем, какое впечатление произведет здесь добрейший Гегель. О нем никто не говорит, так как он тихий и прилежный человек. Если бы сюда явился глупейший ханжа, какого они хотели бы иметь, тогда поднялся бы ужасный шум и студенты были бы направлены на его лекции для блага и спасения их душ» [1]. Из этих слов ясно видно, как глубоко был огорчен Зольгер. Гегель так и понял это место в своей критике посмертных сочинений Зольгера (он приводит его, пропуская при своем имени слово «добрейший»). «Без чувства боли нельзя видеть такого выражения крайней степени недовольства и отвращения к духу времени, картину которого Зольгер нарисовал себе на основании своего опыта». «Слишком подчиняясь влиянию этой картины своего опыта, Зольгер должен был упустить из виду глубочайшие потребности, существующие в его, как и во всякое, время, и утратить желание направлять свою деятельность и работу лишь в места, достойные ее, и там искать и ожидать влияние ее» [2].

---

[1] Розенкранц, стр. 319 и сл.

[2] Ueber Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel, изд. Л. Тика и Ф. фон Раумера, 2 тт., Лейпциг 1825. Критика Гегеля помещена в Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1828. В собр. соч. Гегеля, т. XVI, стр. 436—506 (стр. 497 и сл.).

Мы видим отсюда, как Гегель объясняет пессимистическое настроение Зольгера, хотя и не оправдывает его ввиду более глубоких потребностей, существующих в его, как и во всякое, время. «Но если где-либо таких потребностей нет и все состояние научных и вообще духовных интересов сплошь приняло плоский характер, а именно такую картину представляет себе Зольгер, там это коренное опошление должно быть предоставлено своей судьбе, уделу своей суетности»[1]. Вера в несокрушимые, часто скрытые, но никогда неистребимые глубокие потребности человечества была для Гегеля противоядием против всякого пессимизма, укоренившимся в его личности и учении. Эти товарищи по специальности работали вместе лишь один год. В течение этих двух семестров Зольгер читал о диалектике, политике, основах философии и эстетике. Он умер 25 октября 1819, всего тридцати девяти лет.

2. Вступительная речь.

Гегель начал свои лекции 22 октября 1818 вступительною речью к слушателям, в которой он повторил кое-что из того, что говорил двумя годами раньше (28 октября 1816) по подобному же поводу в Гейдельберге: что немецкая национальность имеет призвание хранить и распространять священное пламя философии, что вместе с миром пришло время исполнять эту задачу, что мужественное отношение к истине и вера в способность разума познать ее составляют условия, предполагаемые философиею[2].

Теперь Гегель должен был включить еще в сферу философии интересы **прусского** государства, самый веский элемент возрожденной Германии, могущество государства, которое не только считало важнейшею из своих задач развитие и воспитание всех интеллектуальных сил народа, благоденствие и процветание наук, но и занималось решением этих задач. Теперь в области национального развития и воспитания духа и философия должна была приобрести деятельную роль, занять руководящее положение. Гегель чувствовал себя призванным к этой задаче своею профессорскою деятельностью в **центре** этого государства, в недавно основанном университете. Он совершенно иначе, чем Зольгер, представлял себе значение Берлина: вовсе не романтически, а политически. Этою задачею Гегель был увлечен, как миссиею. Это и была его миссия. Конечно, для этой роли он должен был иметь философскую систему, которая вела бы к познанию сущности мира и человека путем воспитания, т. е. методического прогресса или развития мышления: такова и была его философия и его метод. Поэтому Гегель резко высказывается против учения об ограниченности человеческого разума и неспособности его познавать сущность вещей, против «этого агностицизма, который поднял голову благодаря критической философии». Он самым резким образом противополагает свою философию критической, как будто бы между ними лежала пропасть, и Кант принадлежал давно устаревшему прошлому; он заставляет философию

---

[1] Там же, стр. 498.

[2] См. выше, гл. IX, стр. 106 и сл.

Канта играть роль Пилата, который, в ответ на речь Христа об истине, ставит вопрос: «Что есть истина?» Если отрицать познание истины, то ничего не остается, кроме поверхностного знания и суетных мнений. Он не называет имен, но из его слов ясно видно, что объектом его полемики служит философия Фриза и мечты его, высказанные в Вартбурге. «После того как немецкая нация вообще спасла свою национальность, основу всякой живой жизни, наступило время, чтобы в государстве, наряду с управлением действительным миром, расцвело также самостоятельное свободное царство мысли». «Все истинное, великое и божественное из жизни обладает таким характером благодаря идее; цель философии — постигнуть идею в ее истинной форме и всеобщности». «Я смею желать и надеяться, что мне удастся приобрести и заслужить ваше доверие на пути, на который мы вступаем. Но прежде всего я желаю лишь, чтобы вы принесли с собою доверие и веру к самим себе. Мужественное отношение к истине, вера в мощь духа есть первое условие философского исследования; человек должен уважать самого себя и считать себя достойным всего самого высокого» [1].

3. Вступление к философии права.

В своей вступительной речи, этом устном предисловии к лекциям, в ряду которых на первом плане стояла философия права, Гегель указал в общих чертах, не упоминая, как это и следовало, имен, мнимую ценность некоторых распространенных представлений, губящих и вводящих в заблуждение общественную жизнь; главное основание их он видел в поверхностном знании и суетности мнений. В напечатанном 25 июня 1820 г. предисловии к философии права он реализовал и показал не поименованные раньше величины этих мнимых ценностей. Вождем поверхности» он называет философа Фриза, возвращаясь к высказанному им восемь лет тому назад суждению во введении к своей Логике [2]. Чтобы дать пример суетных мнений, он приводит из вартбургской речи Фриза несколько всем известных положений: «В народе, среди которого господствует настоящий дух общественности, всякое общественное дело должно получать жизнь снизу, из народа, всякой отдельной задаче народного образования и служения нации должны посвящать себя живые общественные группы, неразрывно объединенные священною силою дружбы». «Вот, — продолжает Гегель, — главное содержание поверхностной философии, которая основывает науку не столько на развитии мысли и понятий, сколько на непосредственном восприятии и угодливом воображении; точно так же богатое расчленение нравственного мира, представляемое государством, архитектонику его разумности, которая порождает силу целого из гармонии его членов путем ясного разделения кругов общественной жизни и их прав, а также путем строго размеренных соотношений каждой колонны, арки и контрфорса, — эту стройную гармонию такая поверхностная философия превращает в размазню сердца, дружбы

---

[1] Ср. собр. соч., т. VI, стр. XXXV—XL.

[2] Там же, т. VIII, 2-е изд., предисл. Ср. стр. 3—20. Wissenschaft der Logik (Нюренберг 1812) Введение, стр. XVII.

и вдохновения». «Простым домашним средством ставить в зависимость от чувства всю более чем тысячелетнюю работу разума и содействующих ему сил она исчерпывает весь труд понимания и знания, руководимого разумными понятиями. Мефистофель у Гете — авторитет хороший — говорит об этом почти то же, что высказывал я и раньше: «попробуй только презирать разум и науку, высшие дары человека, и ты отдашься в руки дьяволу и принужден будешь погибнуть» [1].

В действительности как нравственной, так и материальной господствуют законы. Ни одному разумному человеку не придет в голову сомневаться в значении законов природы, оспаривать их и ставить на их место лишь личные мнения и чувства. Такого же признания заслуживает и требует также нравственный мир или государство как законный, живой, исторический порядок вещей, ведущий свое начало не с сегодняшнего дня или созданный не сегодня утром, а коренящийся в прошедшем и повинующийся законам развития, которое нужно познавать и понимать, чтобы изменять их согласно истинным потребностям настоящего. Государство есть царство свободы, а не произвола. Где царствует законность, там есть разумность, разум, который можно и должно познать. Нет более безумного и ложного предприятия, как желание заменить политическое знание и науку так называемою любовью к народу. «Итак, закон есть шиболет, благодаря которому можно различить ложных братьев и друзей так называемого народа».

Так как только закон имеет в мире стойкое пребывание и действительность и в то же время есть нечто разумное, разум, который мы можем и должны познать, то поэтому Гегель отожествляет действительность и разум и, выражаясь коротко, говорит: «Все действительное разумно, и все разумное действительно». Это изречение его наиболее отпугивает всех, сбивает с толку и вызывает множество нападок, несмотря на то, что это положение само собою понятно, если обратить внимание на предшествующие и следующие за ним слова. В философии издавна много говорилось «об истинно действительном, а потому следовало бы знать, что существует и не истинно действительное, ложная действительность, к области которой, напр., относятся зло, глупые мнения, жалкие стремления и т. д.

Бекон назвал истину дочерью времени, а свою собственную философию лучшим продуктом времени. «Как всякий человек есть сын своего времени, — говорит Гегель, — так и философия есть современная ей эпоха, выраженная в мыслях». Никто не может стать выше своего времени; настоящее есть арена и предмет нашей деятельности; также и к философии приложимы слова: «hic Rhodus, hic saltus». Разум как философия и разум как наличная действительность, конечно, не составляют простого равенства, так как на-

[1] Verachte nur Verstand und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Gaben, so hast dem Teufel dich ergeben und musst zu Grunde gehen.

Гегель хорошо сделал бы, если бы приводил свои цитаты в подобных случаях, руководясь самим текстом, а не памятью, которая искажает слова.

личные состояния духа во многих отношениях подавлены, связаны и несвободны. В своем свободном философском развитии разум подобен розе, а наличная действительность или настоящее время в своих еще связанных состояниях духа подобна кресту. Поэтому Гегель говорит: «Разум есть роза в кресте настоящего времени». Эту неясную фразу не цитируют, потому что не понимают ее; Гегель указывает в ней на отсутствие тожества между разумом и действительностью, тогда как предыдущее изречение о тожестве между разумом и действительностью очень часто приводят и прокричали о нем, всегда истолковывая его в самом ложном смысле.

Философия имеет призвание познавать данную и современную действительность, а не творить ее. «Задача философии — понимать то, что есть». Она предполагает действительность, и притом в форме «вполне развитых, созревших состояний духа, перешагнувших уже за кульминационный пункт и склоняющихся к закату. Поэтому он заключает свое предисловие к философии права возвышенным и прекрасным изречением: «Когда какая-либо форма жизни стареет, философия начинает воспроизводить ее седину в серых тонах, и тогда ее уже нельзя помолодить, а можно только познать: сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерок».

Так как учение о сущности и значении государства было одною из важнейших и наиболее современных задач Гегеля, то это было чрезвычайно кстати, что именно темою первого курса лекций, открытого им изложенною вступительною речью, было «естественное право и государствоведение». В течение своей тринадцатилетней деятельности в Берлине Гегель издал одно только сочинение «Философию права» (1826), о которой можно сказать, что она относится к берлинскому периоду деятельности Гегеля, как Энциклопедия к гейдельбергскому, Логика к нюренбергскому и Феноменология духа к иенскому [1].

4. Порядок лекций и новые курсы

Чтобы закруглить и закончить дидактический порядок лекций, Гегелю оставалось еще разработать две темы: философию религии и философию истории. Лекции по философии религии он читал впервые во время летнего семестра 1821 (четыре часа в неделю от 4—5), а по философии всемирной истории впервые в зимнем семестре 1822—1823 (четыре часа в неделю от 4—5).

Я привожу берлинские лекции Гегеля по официальному списку подобно тому, как сделал это раньше с лекциями, читанными Гегелем в Иене и Гейдельберге. Последовательный ряд этих лекций непрерывно тянется на протяжении 26 семестров (от 22 октября 1818 до 11 ноября 1831). Я привожу их по порядку часов, в которые они читались, и отмечаю н о в ы е курсы особым шрифтом [2].

---

[1] См. выше, гл. VII, стр. 85.

[2] I. Зима 1818: 1) естественное право и государствоведение, пять раз в неделю от 4 до 5; 2) энциклопедия философских наук, по руководству Гегеля, пять раз от 5 до 6.

II. Система и школа.

1. Репетиции и беседы. Геннинг.

Зольгер глубоко заблуждался, думая, что академическая деятельность Гегеля и в дальнейшем своем развитии будет проходить так же тихо и бесшумно, незаметно и не вызывая никаких толков, как вначале, когда о ней никто не говорил. Диалектика Гегеля была удобным для изучения и обучения методом; она могла и стремилась вызвать подражание и применение; это был плодотворный метод, способный проникнуть в науки, философски преобразовать их, сочетать и энциклопедически систематизировать. Учение Гегеля было проливающим свет созданием науки и знания, находившимся в состоянии развития и роста; оно нуждалось в сотрудниках, побуждало и привлекало к совместной деятельности. Таким образом философ сделался представителем школы, быстро нашедшим более или менее понятливых, более или менее искусных учеников, пошедших по его следам.

II. Лето 1819: 1) логика и метафизика, по учебнику Гегеля (Энцикл. филос. наук, § 12—191), пять раз от 4 до 5; 2) история философии, особенно новой, пять раз от 5 до 6.

III. Зима 1819: 1) натурфилософия, по учебнику Гегеля (Энцикл., § 191—298), пять раз от 4 до 5; 2) естественное право и государствоведение или философия права, пять раз от 5 до 6.

IV. Лето 1820: 1) логика и метафизика (как выше), пять раз от 4 до 5; 2) антропология и психология (Энцикл., § 299—399), пять раз от 5 до 6.

V. Зима 1820: 1) история философии, пять раз от 4 до 5; 2) эстетика или философия искусства, пять раз от 5 до 6.

VI. Лето 1821: 1) философия религии, четыре раза от 4 до 5; 2) логика и метафизика (как выше), пять раз от 5 до 6.

VII. Зима 1821: 1) рациональная физика или философия природы, по компендию Гегеля (Энцикл.), четыре раза от 4 до 5; 2) естественное право и государствоведение, по сочинению Гегеля «Основы философии права» (Берлин 1821), пять раз от 5 до 6. С обоими курсами были связаны репетиции.

VIII. Лето 1822: 1) антропология и психология (Энцикл.), четыре раза от 4 до 5; 2) логика и метафизика, пять раз от 5 до 6.

IX. Зима 1822: 1) философия всемирной истории, четыре раза от 4 до 5; 2) естественное и государственное право или философия права, по учебнику Гегеля, пять раз от 5 до 6.

X. Лето 1823: 1) эстетика или философия искусства, четыре раза от 4 до 5; 2) логика и метафизика (Энцикл.), пять раз от 5 до 6.

XI. Зима 1823: 1) философия природы или рациональная физика по компендию, четыре раза от 4 до 5; 2) история философии, пять раз от 5 до 6.

XII. Лето 1824: 1) философия религии, четыре раза от 11 до 12; 2) логика и метафизика, пять раз от 12 до 1.

XIII. Зима 1824: 1) естественное и государственное право или философия права, по учебнику Гегеля, пять раз от 12 до 1; 2) философия всемирной истории, четыре раза от 5 до 6.

XIV. Лето 1825: 1) логика и метафизика, пять раз от 12 до 1; 2) антропология и психология или философия духа (Энцикл.), четыре раза от 5 до 6.

XV. Зима 1825: 1) история философии, пять раз от 12 до 1; 2) философия природы или рациональная физика (Энцикл.), четыре раза от 5 до 6.

XVI. Лето 1826: 1) логика и метафизика (Энцикл.), пять раз от 11 до 12; 2) эстетика или философия искусства, четыре раза от 5 до 6.

XVII. Зима 1826: 1) энциклопедия философских наук, пять раз от 12 до 1; 2) философия всемирной истории, четыре раза от 5 до 6.

Уже после шести семестров о нем и его лекциях стали говорить; они возбудили столько интереса и стремления к изучению их, что сам Гегель зимою 1821 объявил для обоих своих курсов (философии природы и философии права) репетиции, которые должны были находиться в связи с его лекциями. Такие репетиции были, собственно, задачею учеников, посвятивших себя обучению других. Уже летом 1822 Леопольд фон Геннинг объявил, что он готов устраивать два раза в неделю репетиции и беседы для двух курсов Гегеля, именно, по логике и метафизике, по психологии и антропологии, а в следующем семестре он расширил свою деятельность и объявил, что будет устраивать еженедельно по две репетиции и, кроме того, по одной беседе в связи с каждым из курсов Гегеля (по философии права и философии всемирной истории) [1].

Мало того, что представитель школы читал лекции и в то же время один из его учеников, будучи доцентом, повторял, разъяснял и втолковывал эти лекции слушателям в форме объявленных репетиций и бесед: тот же доцент впоследствии не раз делал курсы Гегеля предметом своих лекций; он читал логику и метафизику, а также философию права по сочинениям Гегеля, следовательно, читал лекции о философии Гегеля (1823—1827). Из этого ясно видно, что учение Гегеля чрезвычайно скоро приобрело в Берлине значение школьной философии и школьной системы. Пример Геннинга вовсе не остался единичным. Из возрастающего числа его учеников, слуша-

---

XVIII. Лето 1827: 1) логика и метафизика (Энцикл.), пять раз от 11 до 12, 2) философия религии, четыре раза от 5 до 6.

XIX. Зима 1827: 1) история философии, пять раз от 12 до 1; 2) психология и антропология, четыре раза от 5 до 6.

XX. Лето 1828: 1) логика и метафизика (Энцикл., 2-е изд.), пять раз от 12 до 1; 2) философия природы или рациональная физика, четыре раза от 5 до 6.

XXI. Зима 1828: 1) эстетика или философия искусства, пять раз от 12 до 1; 2) философия всемирной истории, четыре раза от 5 до 6.

XXII. Лето 1829: 1) о доказательствах бытия бога, среда, от 12 до 1; 2) логика и метафизика (Энцикл.), пять раз от 5 до 6.

XXIII. Зима 1829: 1) история философии, пять раз от 12 до 1; 2) психология и антропология или философия духа (Энцикл., 2-е изд.), четыре раза от 5 до 6.

XXIV. Лето 1830: 1) логика и метафизика (Энцикл., 3-е изд., 1 отд.), четыре раза от 12 до 1; 2) философия природы или рациональная физика (по тому же соч., 2 отд.), четыре раза от 5 до 6.

XXV. Зима 1830: 1) естественное и государственное право или философия права, пять раз от 12 до 1; 2) первая часть философии всемирной истории, четыре раза от 5 до 6.

XXVI. Лето 1831: 1) логика, по учебнику (Энцикл., 3-е изд.), пять раз от 12 до 1; 2) философия религии, четыре раза от 5 до 6.

XXVII. Зима 1831: 1) естественное и государственное право, по учебнику, пять раз от 12 до 1; 2) история философии, четыре раза от 5 до 6.

Как видно из этого перечня, Гегель, в течение первых одиннадцати семестров (от осени 1818 до весны 1824) читал обе свои лекции от 4 до 6 пополудни, в двенадцатом семестре (лето 1824) он читал их от 11 до 1, а во время последних тринадцати семестров (от осени 1824 до осени 1831) он разделил их, чтобы легче было читать, и одну читал обыкновенно от 12 до 1, а иногда также от 11 до 12, а другую всегда от 5 до 6.

[1] Геннинг получил право на чтение лекций в 1821, сделался экстраординарным профессором в 1825, а ординарным в 1835.

телей и читателей явились все новые молодые силы, чувствовавшие себя призванными распространять и развивать новое учение на глазах учителя и пользовавшиеся поддержкою и содействием его самого.

2. Философско-исторический характер системы Гегеля.

После того как Гегель включил в круг своих занятий философию религии и всемирной истории, его сочинения и лекции составили полную и стройную систему, какой не было больше со времени Христиана Вольфа в немецкой и вообще новой философии. Этого пункта развития его учение достигло после девятого семестра, весною 1823. Мы говорим теперь о системе Гегеля чисто биографически, не излагая и тем более не обсуждая ее, так как это — задача следующей книги. Система Гегеля, по существу, была философско-историческою. Существенную часть философии религии составляла философская история религии, существенною частью эстетики была философская история искусства и существенною частью истории философии была философская история философии. В позднейшем собрании сочинений лекции по философии всемирной истории, философии религии, эстетике и истории философии (не по числу, но по величине и значению), составляют порядочную группу из девяти томов; по объему они значительно превосходят все сочинения, напечатанные самим Гегелем, включая и его статьи.

3. Маргейнеке, Ганс, Геннинг, Мишле, Гото, Ретшер, Вердер.

Первым и старейшим учеником Гегеля в Берлине, находившимся к нему в таком же отношении, как Карл Дауб в Гейдельберге, был сослуживец его, теолог Филипп Маргейнеке из Гильдесгейма (1780 — 1846), сначала профессор гомилетической и догматической теологии в Гейдельберге (1805 — 1810), а затем в берлинском университете, в котором, со времени его открытия, он был профессором и проповедником почти тридцать шесть лет. Под влиянием сочинений и лекций Гегеля Маргейнеке, подобно Даубу, перешел от Шеллинга к учению Гегеля, как это видно из второго издания его «Основ догматики» (1827).

Замечательно, что некоторые юристы из академической молодежи, привлеченные и очарованные философиею права Гегеля, прослушали весь цикл его лекций и посвятили себя академической деятельности, которой они, за одним исключением, искали и достигли на философском факультете. Сюда относятся четыре берлинца по происхождению: Эдуард Ганс (1798 — 1839), получивший право на чтение лекций на юридическом факультете и сделавшийся профессором римского права, автор истории права наследования на всемирно-исторической основе (на основе всеобщей истории права), соперник и противник Савиньи, которому как основателю исторической школы права, он хотел противопоставить философскую; Леопольд фон Геннинг, который встречался уже нам как доцент, руководивший репетициями лекций Гегеля, и занялся главным образом дальнейшим развитием фи-

лософии права и государства; Карл Людвиг Мишле (1801—1894), старавшийся разработать некоторые отделы этики и изложить историю новейшей философии со времени Канта; в 1892 он был среди берлинских доцентов Нестором, видевшим на своем веку три поколения, и был чествуем, как таковой; Генрих Густав Гото (1802—1873), который читал лекции по энциклопедии философских наук, истории эстетических систем со времени Вольфа, по этике и т. д. и впоследствии приобрел себе имя сочинениями по истории искусства, именно об истории немецкой и голландской живописи, о школе Губерта ван Эйка и т. д. [1]

В своих лекциях по истории философии Гегель не только рассеял, но и развил в связи с целым множеством новых идей о значении и вине Сократа, о сущности и характере философии Платона и Аристотеля и так ясно вывел их из духа века, что задача подробнее развить эти идеи в лекциях и монографиях была очень привлекательна и плодотворна. Так, например, один из его первых учеников Генрих Теодор Ретшер из Миттенвальда (1803—1871), который, будучи доцентом философии, преподавал одновременно с Гансом, Геннингом, Мишле и Гото и читал лекции по истории древней философии, о Платоне и Аристотеле, написал сочинение «Аристофан и его век» (1827); в нем он развил взгляды Гегеля на Сократа. Ретшер был впоследствии учителем гимназии в Бромберге и закончил свою жизнь в Берлине как частный ученый. Свою литературно-философскую деятельность он направил преимущественно на драматическое искусство, как на поэтическую форму его, так и на сценическое искусство, и своими сочинениями много способствовал пониманию драматических характеров, научной разработке и подъему сценического искусства и оценке выдающихся артистов, как напр., своею биографиею Зейдельмана и т. п. Он никогда не сделался бы таким писателем, если бы его талант не был оплодотворен и развит философиею Гегеля.

К именам Гото и Ретшера я должен присоединить еще Карла Вердера из Берлина (1806—1893), который происходил еще из непосредственной школы Гегеля, но сделался доцентом философии лишь через несколько лет после смерти учителя (зимою 1834). Это был философ и поэт, хотя и не такой разносторонний деятель, как выше упомянутые. Он читал будившие мысль лекции по логике и написал (1841) несколько фантастическое сочинение о первом отделе ее (качество), но в особенности сильное влияние произвели и продолжали производить его лекции о Гамлете, Макбете и Валленштейне Шиллера.

4. Ватке, Штраус, Бруно Бауэр, И. Э. Эрдман, Розенкранц, Гинрихс и Габлер.

Философия права Гегеля и лекции его по философии искусства и истории философии заключали в себе множество задач, которые тре-

[1] Из них Геннинг получил право на чтение лекций на пасху 1821, Мишле 1826, Гото 1827; первый из них сделался экстраординарным профессором в 1825, а оба остальные в 1829. Геннинг сделался ординарным профессором в 1835.

бовали специального внимания и обработки; точно такое же влияние имели и его лекции по философии религии, с их идеями о иудейской и христианской религии, о религии ветхого и нового завета. Чтобы установить характер и последовательность во времени библейских религиозных идей, необходимо было историко-критическое исследование священного писания. Эта задача не исключалась, а скорее требовалась философией Гегеля, но она не соответствовала складу ума самого Гегеля и не была выполнена его системою. Что касается критики канона именно ветхого завета, М. Л. де Ветте из Улла около Веймара (1780—1849) своими исследованиями, служащими введением в ветхий завет (1807), и своим историко-критическим введением в библию ветхого и нового завета (1817) основал эпоху в области ветхозаветной теологии, сохраняющую свое влияние вплоть до новейших исследований. Он преподавал на теологических факультетах в Иене, Гейдельберге и Берлине со времени открытия здесь университета и лишился места по приказанию короля за письмо к матери Занда, написанное ей в утешение (1819). Он разделял философские взгляды Фриза и Шлейермахера, противников Гегеля. В 1828 его место занял Генгстенберг со своею «Evangelische Kirchenzeitung». Полную противоположность Генгстенбергу составлял явившийся из школы Гегеля Вильгельм Ватке из Берлина (1805—1882), задавшийся целью продолжать рациональное исследование библии в историко-критическом духе, обоснованном де Ветте. Он начал свою теологическую профессорскую деятельность в зимнем семестре в 1830 и в 1835 опубликовал первую и единственную часть своей библейской теологии «Религию ветхого завета», сочинение, которое можно назвать плодом сочетания историко-критической и философской истории религии. Одновременно явилось другое, родственное по духу, относящееся к области новозаветной теологии сочинение, взволновавшее мир своею темою, выводами и удивительными литературными достоинствами и продолжающее влиять до настоящего дня: мы говорим о «Жизни Иисуса Христа» Д. Ф. Штрауса из Людвигсбурга (1808—1874), который приехал в Берлин в зимнем семестре 1831, чтобы слушать Гегеля и Шлейермахера, и к величайшему своему огорчению узнал от Шлейермахера о смерти Гегеля.

В 1835 начинается разделение школы Гегеля на два направления, которые Штраус сравнил с правою и левою парламента. В области теологии Маргейнеке был представителем правой стороны, а Штраус вожаком левой. Три года спустя по смерти своего учителя, школа Гегеля, сосредоточенная в берлинском университете, имела пышный вид. В зимнем семестре 1834 преподавали Маргейнеке, Бруно Бауэр из Эйзенберга (1809—1881), в то время принадлежавший еще к крайней правой, Ватке, Ганс, Геннинг, Мишле, Гото, Вердер, И. Э. Эрдман из Вольмара в Лифляндии (1803—1892), который оставил свою должность проповедника в родном городе и сделался доцентом в Берлине для чтения лекции о философии Гегеля. В 1836 он был назначен профессором в Галле, где работал почти для двух поколений, будучи самым любимым и, благодаря своему дидактическому искусству, самым выдающимся доцентом, как может засвидетельствовать автор этого сочинения по собственному опыту.

Все названные лица были непосредственными учениками Гегеля. Из его берлинских учеников Карл Розенкранц из Магдебурга (1805—1879) преподавал с 1833 в Кенигсберге, из гейдельбергских учеников Гинрихс преподавал с 1824 в Галле на З., из иенских учеников Георг Андреас Габлер из Альторфа (1786—1853) преподавал с 1821 в Байрейте, будучи директором гимназии, написал в 1827 учебник философской пропедевтики, основанный на Феноменологии Гегеля, и весною 1835 сделался преемником Гегеля в Берлине. Он слушал последние лекции Гегеля в Иене в 1805 и 1806.

Нам следует упомянуть еще об одном из берлинских сторонников и друзей Гегеля, который не был, правда, слушателем его и преподавателем его философии, но зато был восторженным почитателем его и верным другом его семьи: это был Фридрих Ферстер из Мюнхенгоссерштедта, в округе Зальфельд (1791—1868), люцовский егерь и друг Кернера, поэт и историк. Как историк он приобрел известность своими сочинениями и работами о Валленштейне; он издал письма Валленштейна и изложил его процесс с целью доказать его невиновность в государственной измене. Когда он жил в Праге, занимаясь историческими исследованиями, Гегель послал ему рекомендации, чтобы содействовать его целям [1]. (Он был старшим братом Эрнста Ферстера, который хорошо известен как писатель об искусстве, автор спутника по Италии и нескольких сочинений о Жан Поле, его тесте.)

III. Друзья и враги.

1. Гейдельбергские друзья.

Слухи о быстрых успехах Гегеля скоро распространились и нашли хороший прием у его друзей в Гейдельберге, как видно из письма Крейцера 30 мая 1820: «Да, ваши лекции произвели влияние необыкновенно быстро, как уверяют нас все молодые люди, приехавшие оттуда к нам. Таково настоящее влияние духа, с неодолимою силою покоряющего всех, кто сам не вполне лишен его. Мы хорошо чувствовали это, Дауб и я; поэтому-то я настойчиво желал удержать вас здесь. Но вы не могли чувствовать себя дома на почве, правда, так богато одаренной от природы, но в то же время дающей широкую и мягкую подкладку для многих проявлений филистерства. Поэтому мы принуждены были отпустить вас, но мы гордимся уже тем, что имели вас некоторое время у себя; пусть наши пожелания добра всегда невидимо окружают вас, как духи» [2].

2. Анонимные враги.

Так как Гегель завоевал себе высокое положение и приобрел широкое влияние, то, естественно, вскоре у него явились враги и противники, личные и выступившие против его деятельности по существу, анонимные и открытые, завистливо клевещущие и честно вооруженные.

---

[1] «Briefe von und an Hegel», II (письмо 3 окт. 1829), стр. 320 и сл.
[2] Там же, II, стр. 25.

Едва была напечатана философия права с ее воинственным предисловием, тотчас же явились анонимные нападения в «Jahrbücher» в Гейдельберге и в «Allgemeine Literaturzeitung» в Галле. Аноним из Гейдельберга был, как правильно догадывался Гегель, его старый земляк Паулус, его заклятый враг после известных нам виртембергских столкновений [1]. Аноним из Галле особенно был обижен выходками Гегеля против Фриза и выставлял их как личное оскорбление и унижение, вызванное неблагородными мотивами и нанесенное человеку, уже потерявшему право на преподавание философии. Такие анонимные заявления были, конечно, пасквилями, против которых, так как они явились в прусской газете, поддерживаемой правительством, Гегель как «прусский чиновник» искал защиты и удовлетворения у министерства. Альтенштейн сделал редакции выговор, но, впрочем, посоветовал Гегелю прибегнуть к суду; однако, Гегель не последовал этому совету [2]. По поводу своей философии права он писал Даубу: «Своим предисловием и резкими выражениями я, как вы увидите, уколол глаза этой пустой и притязательной секте, как и хотел: она привыкла высказываться безусловно и отчасти была очень изумлена, что с научной стороны ее считают ничтожеством и даже осмеливаются публично говорить против нее» и т. д. [3]. Принимая во внимание свой способ выражаться, Гегель не должен был удивляться тому, что его противники зашевелились.

3. Противник-философ Э. Бенеке.

В девятом томе этого сочинения, посвященном Шопенгауеру, я упоминаю о молодом философе, который до крайней степени раздражал автора сочинения «Мир как воля и представление» своею рецензиею и способом приводить цитаты и вызвал резкий отпор: это был Эдуард Бенеке из Берлина (1798—1854), который, спустя несколько времени после Шопенгауера, также сделался приват-доцентом философского факультета [4].

Оба они читали лекции об основах философии вообще, в прямо противоположных направлениях, и оба вскоре прекратили свои лекции: Шопенгауер по недостатку желания и слушателей, а Бенеке потому, что министерство отняло у него право на чтение лекций и притом, как говорят, по желанию и предложению Гегеля. Он очень прилежно читал в течение двух семестров (от осени 1821 до осени 1822) «Об основах философии в связи с изданною им эмпирическою психологиею, как основою всякого знания, по логике и метафизике, по философии религии и о душевных болезнях». Объявление о первом его курсе определяло его точку зрения. Непосредственно из внутреннего опыта познается не только воля, как утверждает Шопенгауер, но и все наше психическое бытие; поэтому эмпирическая психология есть основа всякого знания; поэтому Кант коренным образом заблуждался, утверждая, что эмпирическая психология не познает сущности души; поэтому

[1] См. выше, гл. XI, стр. 112.
[2] Розенкранц, стр. 336 и сл.
[3] «Briefe von und an Hegel», II (письмо 9 апр. 1821), стр. 46.
[4] Ср. это соч., т. IX, кн. I, гл. IV, стр. 60—64.

философия после Канта пошла лишь окольными путями и запуталась в умозрительных выдумках, в особенности Фихте с его учением о я, Фихте, которого дополнил Шеллинг и к которому возвращает Гегель. Не психологию следует основывать на метафизике, как ошибочно требует Гербарт, а наоборот, метафизику на психологии, точно так же, как и философию религии, этику и педагогику. Можно сказать, что этот младший приват-доцент, — он был почти одним поколением моложе Гегеля, — в известном смысле соединившись с Фризом, Гербартом и Шопенгауером, выступил против Гегеля, хотя в то же время боролся и со всеми тремя названными философами.

Приват-доцент Бенеке был лишен права на чтение лекций и спустя пять лет опять получил его (1827) от того же самого министерства. Если отнятие права произошло по желанию Гегеля, то и возвращение его в пору расцвета деятельности Гегеля не могло последовать без его согласия. Какую роль играл Гегель в этих странных событиях, об этом до сих пор на основании документальных данных ничего неизвестно. Розенкранц ничего не говорит об этом, Гайм также; однако И. Э. Эрдман, верный ученик и почитатель Гегеля, сообщает в своей истории философии, что память о Гегеле запятнана его отношением к Бенеке; он написал эти бросающие тень на Гегеля слова без всякого ближайшего, тем более документального обоснования их; в своем более раннем, подробном сочинении он ничего не говорит об этом [1]. В переписке Гегеля имя Бенеке не встречается. Говорят, что его сочинение «Основы физики нравов» (1822) возбудило подозрение насчет его учения о нравственности, насчет того, не ведет ли оно к эпикуреизму, следовательно к атеизму и т. д. Чего только ни говорили и ни подозревали в те времена, когда по Берлину блуждала жаждавшая мести тень Коцебу! Статский советник Шульц, бывший уполномоченным от правительства при университете, из мирного человека превратился в яростного гонителя демагогов; Шмальц, первый назначенный королем ректор берлинского университета, ординарный профессор юридического факультета, заподозрил даже «союз добродетели» в демагогических тенденциях; сам король приказал запретить лекции о натурфилософии Окена, которые некто доктор Феннер собирался читать для дам (довольно бессмысленное предприятие). По этому поводу Гегель писал летом 1821 Крейцеру: «Несколько недель тому назад один чужой доктор Феннер, простофиля, отвергнутый нашим факультетом, собрался читать лекции для дам о натурфилософии Окена, но король запретил это и приказал министру под страхом его ответственности, чтобы в его университетах не преподавалась эта натурфилософия и всякая подобная философия, ведущая к атеизму». «По этому поводу я сказал нашему уполномоченному от правительства: всякая умозрительная философия о религии может привести к атеизму; все дело в том, кто преподает ее; — своеобразное благочестие нашего времени и злая воля демагогов, у которых, как известно, благочестие процветает больше

[1] I. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuen Philosophie, т. III, 2 отд. (1853), § 46, стр. 686—709. Grundriss der Geschichte der Philosophie (1870), т. II, § 334, стр. 633.

всего, может позаботиться о таких вожаках и вернуть почти забытый лозунг — атеизм» [1].

Чтобы понять это странное, вызвавшее много толков событие, нужно представить себе описанное время и вспомнить, что по союзным законам всякому приват-доценту давалось разрешение читать лекции с правом отмены этого разрешения. Правительство, если это казалось ему целесообразным, могло отсрочивать или совсем отнимать это право, и те же союзные законы запрещали всякому немецкому государству принимать такого изгнанного доцента в качестве преподавателя. Академическая карьера такого доцента была уничтожена. Применение таких насильственных мер без достаточных оснований было поэтому в высшей степени неразумным и несправедливым [2].

---

[1] «Briefe von und an Hegel», II, стр. 53 и сл.

[2] Нельзя сказать, чтобы отношение к Бенеке оправдывалось основаниями подобного рода. Он написал сочинение, самое заглавие которого указывало на намеренную противоположность этике Канта. «Обоснование не метафизики, а ф и з и к и нравов». В этом сочинении он развивал мысль, что нет всеобщих и необходимых нравственных законов и конечной морали, что и нравственность зависит от естественных эмпирических условий, а потому вполне относительна. В этих взглядах, вовсе не новых, министерство усмотрело опасные заблуждения. Иоганнес Шульце в своем подробно изложенном мнении, находящемся среди актов и имеющем вид рецензии, назвал сочинение «страшным заблуждением», влекущим за собою «возмущающие следствия» и показывающим, что автор неспособен к преподаванию философии, пока пребывает в таком ослеплении. Шульц, чрезвычайный уполномоченный от правительства, когда у него потребовали сведений, зашел еще дальше в своих обвинениях и предложил не только на время, но и навсегда удалить Бенеке от кафедры. Из членов совета министерства только один Николовиус в своем заявлении 9 февраля 1822 решительно не советовал прибегать к насильственным мерам против Бенеке. Лекции Бенеке были прекращены в виду сомнения в его способности к преподаванию философии и знаниях, как ему письменно и устно сообщил министр. Вследствие этого план, явившийся в Веймаре, пригласить его в Иену, расстроился. После этого он несколько лет преподавал в Геттингене, издал несколько новых сочинений и был вновь принят в Берлине министром Альтенштейном 19 апреля 1827.

Иоганнес Шульце не советовал требовать отзыва о Бенеке от теологического и филологического факультетов на том основании, что теологический факультет даст уклончивый ответ, а на философском факультете есть лишь один представитель философии. По его словам, кто знает точку зрения и сочинения этого человека, тот может предвидеть, как он должен судить о Бенеке, не вступая в противоречие с самим собою; скорее следует привлечь к ответственности философский факультет за то, что он допустил к чтению лекций такого человека, как Бенеке. Это разрешение было дано летом 1820 г., следовательно, через посредство Гегеля.

Отсюда ясно, что Гегель не сделал ни одного шага в деле обвинения или подозрений против Бенеке, которые могли бы запятнать память о нем, как это сказал Эрдман, не подкрепив свои слова никакими даже и мнимыми основаниями. Точно так же не прав и Трейчке, который в своей истории Германии, в конце прекрасного и меткого изображения учения Гегеля и его значения, прибавил: «В последние годы своей жизни он тесно примкнул к правительству и, не задумываясь, пользовался благосклонностью Альтенштейна и Иоганнеса Шульце с тем, чтобы устранять своих научных противников». «Deutsche Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts» von Heinrich von Treitschke, III, ч. 4 (Лейпциг 1896), стр. 721. Единственный случай этого рода, о котором ходят слухи, касается Бенеке; этот единственный случай относится не к последним, а к первым годам деятельности Гегеля в Берлине (1822); этот единственный случай не существовал в действительности; распространенная о нем легенда

4. Гете и Гегель.

К числу друзей, с удовольствием узнавших об успешной деятельности Гегеля в Берлине, принадлежал и Гете, с благосклонным отношением которого к Гегелю, не раз обнаруженным во время пребывания Гегеля в Иене, мы уже познакомились. Теперь Гете писал ему в Берлин: «С радостью узнаю я из многих источников, что ваше старание просвещать молодых людей приносит прекрасные плоды» (7 октября 1820) [1]. В натурфилософской части своей Энциклопедии (1817) Гегель заявил о своем согласии с учением Гете о цветах (§ 317—320) и этим чрезвычайно обрадовал Гете; лекции по энциклопедии принадлежали к числу его первых периодически повторявшихся курсов в Берлине. Л. Геннинг в первый раз в летнем семестре 1823 читал публичную лекцию «Об учении Гете о цветах с точки зрения натурфилософии». В «Vitae curriculum» Шопенгауера, составленном им для приема в число доцентов в Берлине, Гегель с особенным интересом читал и переписывал для себя те места, в которых Шопенгауер рассказывает, как сам Гете знакомил его с своим учением о цветах [2].

Уже восьмого июля 1817 Гете писал Гегелю в Гейдельберг: «Ваше благосклонное и решительное заявление в пользу древнего, мною лишь вновь изложенного учения о цветах вызывает мою искреннейшую благодарность, в особенности теперь, когда я желаю вновь публично высказаться об этих вопросах и ищу друзей и сторонников» [3].

ложна и возникла из самодовольных заявлений самого Бенеке, как видно из панегириков, написанных в честь него. См. «Padagogisches Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde» von Ad. Diesterweg, год VI, Берлин 1856, с портретом Бенеке. Биографическая характеристика, написанная Шмидтом, стр. 1—23; изложена также в F. E. Beneke, The man and his philosophy, введение Ф. Б. Бранда к изучению его философии, Нью-Йорк, 1895, стр. 15—25.

Философский факультет, в ответ на запрос о Бенеке и его лекциях, единогласно ответил, что Бенеке прилежный, небогатый человек, что его научное значение, судя по сделанному им до сих пор, представляется посредственным и не подает надежды на более значительное будущее (21 января 1822). В самом начале отзыва сказано: «Члены факультета далеки от того, чтобы требовать монополии для своих взглядов в области философии и считать их единственно правильными». Среди подписей находятся имена Бека (Böckh), Беккера и Гегеля. Издателю и истолкователю отрывков пифагорейца Филолая, издателю сочинений Платона, Аристотеля и Секста Эмпирика нельзя, конечно, отказывать в праве и способности объективно судить о значении доцента философии. Этих членов факультета нельзя считать врагами Бенеке ввиду указанного суждения их о нем. То же можно сказать и о Гегеле.

Благодаря прусскому министру вероисповеданий, доктору Боссе, я мог вполне познакомиться с актами, касающимися профессора доктора Эдуарда Бенеке, находящимися в тайной регистратуре министерства вероисповеданий и народного просвещения; мое изложение основывается на этом документальном источнике.

[1] «Briefe von und an Hegel», II, стр. 32.

[2] Собрание сочинений Шопенгауера, изд. Гризебаха, т. VI, стр. 247—252 (стр. 259 и сл.). Об учении Гете о цветах и отношении Шопенгауера к нему ср. т. VIII этого соч., кн. I, гл. III, стр. 42—47, кн. II, гл. III, стр. 189—193.

[3] «Briefe von und an Hegel», II, стр. 7 (из восьми писем Гёте к Гегелю это третье).

В единственном дошедшем до нас письме Гегеля к Гете 24 февраля 1821 он хвалит высокое одухотворенное чувство природы, с которым Гете схватил сущность явления в ее простейшей форме, как «первичный феномен», в цветах, облаках, камнях, растениях и костях; он сравнивал понятие первичного феномена у Гете с понятием первоначала или абсолютного в своем учении и получил за это выражение живейшей благодарности в ответе Гете. Сущность цвета, этого сочетания света с тьмою (материею), по учению Гете, состоит в помутнении ясного и в просветлении темного. Такое помутнение есть желтый цвет, а прояснение есть голубой цвет. Затем он послал философу изящный желтый стакан с куском черной шелковой материи внутри, которая сквозь желтое представлялась голубою, с собственноручною припискою: «Первичный феномен рекомендует себя абсолютному, ожидая дружеского приема. Веймар, начало лета 1821» [1].

Самое привлекательное и прекрасное из его писем к Гегелю написано в мае 1824; оно служит выражением важного момента в жизни поэта и свидетельством его продолжающейся и всегда обнаруживавшейся симпатии. Письмо заканчивается словами: «Пусть все, что я еще способен создать, всегда примыкает к тому, что вы основали и строите. Сохраняйте свое прекрасное и давнишнее расположение ко мне и будьте уверены, что я всегда радуюсь ему, как одному из прекраснейших цветов все более развивающейся весны моей души» [2].

Какое признание! На семьдесят пятом году жизни Гете радуется все развивающейся в е с н е с в о е й д у ш и! В 1824 под влиянием Эккермана Гете решился облечь в стихотворную форму и обработать вторую часть своего Фауста. Это последнее его сочинение было закончено в год смерти Гегеля [3].

5. Гейберг.

Так как в деле распространения философии Гегеля за границею выдвинулись вперед Скандинавия и особенно Дания, то здесь следует упомянуть о заслуженном человеке, имевшем широкое влияние в Дании и впервые познакомившем свое отечество с Гегелем и его учением в философском сочинении о нем: мы говорим об И. Л. Гейберге из Копенгагена (1791—1860), который, будучи лектором датского языка и литературы в кильском университете, приехал в Берлин, слушал Гегеля, также посещал его лично в его доме и вскоре после этого прислал ему написанное на датском языке сочинение «О свободе человека, по поводу новейших споров об этом предмете» (20 февраля 1825). Письмо наполнено выражениями личного уважения и преданности; что Гейберг был достаточно знаком с немецкою философиею, видно из замечания его о теме сочинения: он называет спор о свободе и необходимости «возрождением третьей антиномии Канта». Для дальнейшего развития учения Гегеля об идеях он собирался написать по-немецки «Основы системы эстетики как умозрительной науки». В 1829 г. он сде-

---

[1] «Briefe von und an Hegel», II, стр. 47 (письмо 13 апреля 1821).

[2] Там же, II, стр. 145.

[3] Ср. мое соч. «Goethes Faust» (3-е изд., кн. II, стр. 111—113).

лался драматургом при театре в Копенгагене и от 1844 до 1856 был директором королевского театра, между тем как его жена И. Л. Гейберг действовала в нем как известная артистка [1].

IV. Испытательная комиссия и преподавание философии в гимназиях.

Лекции Гегеля, обыкновенно по десяти часов в неделю, по наукам, которые, как он говорит в одном своем гейдельбергском письме к Нитгаммеру [2], он сам впервые принужден был создать, были такою мощною напряженною работою духа, что рядом с ними нельзя было долго заниматься какою-либо другою служебною деятельностью, поглощающею много времени. Такою деятельностью занимался Гегель в 1820—1822, будучи членом королевской научной испытательной комиссии в провинции Бранденбург. В этой должности он обязан был подвергать испытанию кандидатов на места преподавателей, просматривать присылаемые из гимназии работы абитуриентов и оценку их, сделанную учителями, подвергать испытанию экстернов, желавших поступить в университет, и давать отчет обо всем этом министерству. Быть может, желание в первый раз читать курс философии всемирной истории в зимнем семестре 1822/23 было одним из поводов для него выйти из состава испытательной комиссии еще до начала этого семестра, чтобы беспрепятственно пользоваться своим временем.

Первого ноября 1822 министерство потребовало у Гегеля отзыва об успехах репетиций Геннинга, а также пожелало узнать его мнение о целесообразности и устройстве преподавания философии в гимназиях. На этот второй пункт Гегель 7 февраля 1823 ответил, что он решительно не советует допускать экстернов к записи в число студентов и занятиям в университете, а философскую подготовку абитуриентов в гимназиях считает целесообразною и характер этой подготовки, на основании собственного опыта, представляет следующим образом: материал философского преподавания в гимназии дан изучением классиков и учением христианской религии, форма его, т. е. формальное преподавание философии в гимназиях, может состоять (не из истории философии, а) из эмпирической психологии, во-первых, и начальных оснований логики (понятие, суждение, умозаключение, виды из истории философии, а из эмпирической психологии, во-первых, и занимать два часа в неделю в течение одного года. В преподавании логики можно ввести также учение Канта о категориях и указать ученику, что существуют чистые мысли и система или царство их. Гегель замечает, что, будучи двенадцатилетним учеником в Штутгарте, он усвоил учение Вольфа о ясности и отчетливости понятий, а два года спустя также учение об умозаключениях; из области метафизики полезно ввести только доказательство бытия бога из естественной теологии Вольфа.

«Преподавание в гимназии само собою не может обойти связи учения о боге с мыслью о конечности и случайности земных вещей,

[1] «Briefe von und an Hegel», II, стр. 176—179.
[2] Там же, II (11 дек. 1817), стр. 11 и сл.

с целесообразностью их и т. д.; непредубежденному человеческому уму эта связь всегда будет ясна, что бы ни возражала критическая философия против нее. Так называемые доказательства бытия бога содержат в себе лишь формальное изложение содержания тех мыслей, которые сами собою входят в гимназическое преподавание. Правда, эти доказательства нуждаются в дальнейшем исправлении с помощью умозрительной философии, чтобы соответствовать тому, что говорит непредубежденный разум» [1]. На основании этого же соображения Гегель прочитал курс лекций о доказательствах бытия бога летом 1829.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ.

КАНИКУЛЯРНЫЕ ПОЕЗДКИ ГЕГЕЛЯ В БРЮССЕЛЬ, ВЕНУ И ПАРИЖ.

I. Прогулка в Рюген и Дрезден.

После учебных занятий с наступлением летних каникул Гегель чувствовал потребность в отдыхе и старался освежиться посредством благодетельно влиявших на него маленьких и больших поездок; для последних министерство народного просвещения охотно и щедро давало ему средства. Первые поездки он совершил в Рюген (1819) и Дрезден (1820), где ему так понравилось, что он строил планы съездов в Дрездене с гейдельбергскими друзьями и писал об этом Крейцеру [2]. В 1822, 1824 и 1827 он совершил три больших поездки в Нидерланды, Австрию и Францию и посетил Брюссель, Вену и Париж.

II. Поездка в Нидерланды.

1. Г. ван Герт.

В Нидерландах жил один из его первых и самых благодарных учеников, слушавший его в начале его деятельности в Иене, Петр Гавриил ван Герт, католического вероисповедания (1782—1852). Привлеченный в Иену страстным желанием изучить философию, он слушал сперва, так как не понимал по-немецки, философские лекции Ульриха по-латыни, но неудовлетворенный ими перешел к Гегелю, который обратил на него внимание, ввел его в свое учение не только своими лекциями, но и частными беседами и приобрел в нем навсегда одного из самых ревностных, верных и благодарных учеников. При Людовике Наполеоне он поступил на государственную службу в Голландии (1809) и получил место в министерстве вероисповеданий, где должен был содействовать организации народного просвещения. Вскоре после этого Голландия сделалась французским департаментом, и он был послан, в интересах своей службы, в Париж, где познакомился с Гизо, Вилльменом и Кузеном. После падения Наполеона и основания единого нидерландского государства под управлением оранского дома ван Герт, для

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. XVII, стр. 357—367 (стр. 365).
[2] «Briefe von und an Hegel», II (Берлин летом 1821), стр. 54.

содействия оранской политике и ее целям, стремился сблизить протестантские и католические элементы Нидерландов путем народного образования. С этой целью в Брюсселе была основана философская коллегия, в которой должны были обучаться общим наукам, языкам, истории и литературе будущие священники до поступления их в епископские семинарии. Несмотря на все уступки, оппозиционная церковно-католическая партия не терпела такого учреждения, устроенного в духе терпимости, и не переставала нападать на него, пока оно не потеряло характера государственного учебного заведения и в конце концов не было совсем закрыто. При короле Вильгельме II ван Герт вышел в отставку и умер семидесяти лет; незадолго до своей смерти он еще открыл курс лекций о Гегеле и его учении [1].

Едва до него дошли неопределенные запоздалые слухи о том, что Гегель попал в печальное экономическое положение (вследствие битвы под Иеною) и сделался журналистом и помощником директора в Бамберге, он тотчас же отправил к нему письмо на немецком языке, полное ошибок, но и выражений нежной любви и глубокой благодарности к уважаемому учителю, и вызвался выхлопотать ему кафедру философии в Голландии с жалованием в шесть тысяч гульденов и рекомендовать издание его сочинений дающей хорошее вознаграждение конторе промышленности и искусств, основанной Брокгаузом в Амстердаме. Письмо 4 августа 1809 начиналось уверением, что он полон священнейших чувств уважения и дружбы и что все касающееся Гегеля более интересует его, чем весь мир. С большим интересом осведомляется он, не явилась ли вторая часть «божественной феноменологии» и натурфилософии? Когда Гегель ответил на это трогательное письмо 15 октября 1810, он был уже более двух лет директором гимназии в Нюренберге и положение его сделалось гораздо более утешительным, чем представлял себе амстердамский друг. Однако он склонен был последовать приглашению в Голландию при условиях, описанных ван Гертом. Письменные сношения между ними продолжались. Нидерландский друг поразил немецкого философа роскошным экземпляром сочинений Якова Беме (собственно, первого немецкого философа), а Гегель послал ван Герту из Нюренберга свою Логику и из Гейдельберга свою Энциклопедию [2].

2. Поездка в Брюссель и возвращение.

Целью нидерландской поездки Гегеля (от 15 сентября до 19 октября 1822) [3] был Брюссель, где в то время жил ван Герт, у которого Гегель прожил несколько дней. Ван Герт сопровождал его на поле битвы под Ватерлоо и был свидетелем глубокого волнения, с которым Гегель смотрел на поросший лесом холм, откуда Наполеон, «царь битв», увидел свою гибель и при наступлении прусского армейского корпуса под начальством Бюлова воскликнул: «Франция погибла!»

---

[1] Там же, II, стр. 236 и сл.
[2] Там же, I, стр. 238—240, 278—280, 315.
[3] Там же, II, стр. 87—173.

В жизни такого человека, как Гегель, не все равно, какого рода Одиссею он переживает, какие он встречает города, людей и нравы. С живым интересом следим мы за его письмами к жене во время поездки. Если бы это зависело от него, он охотнее вовсе не отправился бы в путь, а остался бы дома и отдал бы свое свободное время семье и занятиям. Но он уже получил от министерства деньги на поездку для здоровья и отдыха и должен был отправиться в путешествие, как бы волею-неволею. Из Магдебурга он едва не вернулся в Берлин. Вместе с богатым наплывом сильных впечатлений охота к путешествию у него возросла и настроение духа улучшилось, хотя заботы о своих, стремление иметь известия о них и тоска по родине с расстоянием увеличивались и он постоянно готов был вернуться назад.

Первым замечательным событием было посещение изгнанного, жившего под прусским арестом в Магдебурге Л. Н. М. Карно, бывшего члена комитета общественного спасения, военного министра при директории и консульстве, получившего титул графа и пэра Франции во время стодневного царствования Наполеона, деда Сади-Карно, который был четвертым президентом третьей французской республики и убит итальянским анархистом. Внимание, оказанное знаменитому Карно посещением Гегеля, видимо обрадовало Карно. Начало и конец этой поездки Гегеля в Нидерланды ознаменованы двумя великими воспоминаниями из эпохи революции и империи: Карно и Ватерлоо.

Из Берлина в Брюссель Гегель ехал через Магдебург, Брауншвейг, Геттинген, Кассель, Гиссен, Кобленц, Бонн, Кельн, Ахен и Люттих, а назад через Гент, Антверпен (до этого города его сопровождал ван Герт), Бреда, Дортрехт, Роттердам, Дельфт, Гаагу (Шевенинген), Амстердам, Утрехт, Девентер, Оснабрюк, Бремен и Гамбург. Гегеля интересовали главным образом великие образцы искусства: известные церкви, напрестольные образа и собрания картин, соборы в Кельне и Антверпене, собрания картин Вальрафа в Кельне, Беттендорфа в Ахене, Рубенса и ван Дейка в Антверпене, Рембрандта в Амстердаме. «В Кельне я тотчас же, — пишет он, — пошел в собор; в нем живо рисуется перед глазами совершенно другое состояние, другой человеческий мир, иная во всех отношениях эпоха. Это не какая-либо полезность, наслаждение, удовольствие или удовлетворенная потребность; здесь свободно бродишь среди высоких зал, существующих для себя; им как бы все равно, пользуются ли ими люди для каких-либо целей; пустому театру, пустой церкви чего-то недостает, но здесь как бы дремучий лес, одушевленный, художественный, существующий для себя самого; ползают ли в нем люди или нет, ему все равно, он существует сам по себе, он создан сам для себя, и всякий, кто в нем ходит и молится, теряется перед ним вместе с причетником; все, что происходит в нем, исчезает перед ним». Так же и о соборах в Генте и Антверпене он говорит: «Как свободно и легко блуждаешь в них». «Нужно видеть соборы в Генте и Антверпене, если хочешь познакомиться с возвышенными католическими церквами — громадными, обширными, готическими, величественными» [1].

[1] «Briefe von und an Hegel», II, стр. 98, 105 и сл.

В Голландии ему удобно и уютно; здесь у него настроение совсем иное, чем во время его странствований по Альпам в Швейцарии. «Голландия превосходная страна для прогулок пешком; здесь природа и искусство вполне согласуются друг с другом; здесь едешь все среди ландшафтов Поттерса и Берггемса; всякий город имеет чистенький, привлекательный вид, изрезан каналами и полон аллей; ни одного развалившегося дома, ни одной дырявой крыши, нет прогнивших ворот и разбитых окон» [1]. Он так охвачен впечатлениями современности, что ни слова не говорит о прошедшем: будучи в Дельфте он не вспоминает о великом представителе оранского дома, убитом здесь, в Бреда он не думает о Декарте и принце Морице Нассауском, в Амстердаме он посещает обе синагоги и не вспоминает при этом о судьбе Спинозы.

В этих путевых письмах замечательны и характерны также маленькие жанровые сценки. Здесь есть черточки чисто в духе Гегеля. На пути из Кельна в Ахен среди его спутников был «адвокат из Кельна, который всегда носит при себе Фауста Гете как свою библию и при этом наивно влюблен в самого себя». В Ахене ему показали стул, который в течение нескольких столетий служил троном для трупа Карла Великого, а потом, как уверял причетник, на нем было коронована тридцать два императора. «Я сидел на этом стуле, как на всяком другом, и все удовольствие состояло в том, чтобы посидеть на нем» [2].

Гегель вернулся в Берлин полный приятных впечатлений от своей нидерландской поездки. Недавно пережитое стояло перед ним так живо, что, выйдя к студенту, который пришел записаться на зимние лекции. он занял его живыми разнообразными описаниями Голландии. Этот студент был Гото, сделавшийся одним из замечательнейших учеников его и приобретший себе имя в истории философии Гегеля и в литературе по истории искусства [3].

III. Поездка в Вену.

1. Пребывание в Вене. Итальянская опера.

Следующую каникулярную поездку Гегель предпринял в противоположном направлении, на восток, в Вену; он потратил на нее несколько недель осенью 1824 года. Из всех его поездок эта была

[1] Там же, II, стр. 108.

[2] Там же, II, стр. 100 и сл. Водном из своих писем с дороги Гегель замечает: «Если я и думаю, что мне нечего рассказывать, все-таки в конце-концов исписываешь много бумаги; я ободрю этим друга гиссенского студента, который ехал с нами несколько станций». Уезжая из Гиссена, Гегель слышал, как ехавший вместе студент прощался со своим другом, говоря: «Прощай, пиши поскорее». «Что же мне писать тебе? — ответил друг, — мне нечего писать». «Все же пиши поскорее, прощай», — воскликнул еще раз уезжавший и бросился, гремя своими сапогами и шпорами, в почтовую повозку (стр. 98). Гегель сравнивает свое положение с положением гиссенского студента, который должен писать, хотя ему нечего писать. Однако у Гегеля было много интересного в пути, и он охотно повиновался голосу, говорившему ему издали: «пиши поскорее».

[3] «Vorstudien für Leben und Kunst» von Dr. H. G. Hotho (Котта 1835), стр. 384.

самая увлекательная, не омраченная ничем. Первою и последнею станцнею был Дрезден (7 сентября и 11 октября), кроме того он останавливался в Теплице и Праге. Здесь он познакомился с одним из ближайших родственников своей жены Галлером фон Галлерштейном, который командовал полком Кучера в Праге и принял своего знаменитого племянника из Берлина с родственною сердечностью; в письмах Гегеля он всегда фигурирует, как «der Herr Onkel».

В Вене нашему философу все казалось интересным и привлекательным. Старый тесный город, большие широкие предместья, бастионы и гласис, ближайшие села и деревни, широкие прекрасные разнообразные окрестности, народные сады и народный театр, превосходные собрания произведений искусства (Бельведер, Лихтенштейн, Эстергази), замечательные собрания рисунков от руки и гравюр, принадлежащие эрц-герцогу Карлу и т. п. Но в особенное восхищение его привела итальянская опера, так, что он не мог найти слов для выражения ее красоты. Певцы, как Рубини, Доницетти, Лаблаш, певицы, как Фодор и Дарданелли; «Севильский цирюльник» Россини (Фигаро), Отелло и т. п. «Два тенора, Рубини и Доницетти, какие голоса, какая манера, привлекательность, легкость, сила, звучность; надобно слышать это. Их дуэт производит сильнейшее впечатление. Бас Лаблаш не играл главной роли, но и здесь как удивлялся я его прекрасному, мощному и в то же время привлекательному голосу! Да, эти мужские голоса стоит послушать; какая звучность, ясность, сила, полная свобода и т. п.». «Пока у меня есть деньги на итальянскую оперу и поездку назад, я остаюсь в Вене». «В сравнении с металлическою ясностью этих, в особенности мужских голосов, звук голоса берлинских певцов, исключая Мильдер, как всегда, заключает в себе что-то нечистое, грубое, хриплое или слабое, как пиво в сравнении с прозрачным золотистым, огненным вином, — огненным вином, говорю я, — никакой вялости в пении, это не пересказ заученного урока, в этом пении участвует вся личность артиста; в особенности певцы и госпожа Фодор сами изобретают колоратуры; это — художники, композиторы в такой же мере, как и творец оперы». «Сегодня я читал в венском театральном листке, что самые опытные лица согласны в том, что на их памяти, в течение пятидесяти лет не было такой итальянской труппы в Вене и, конечно, не будет в продолжение следующих пятидесяти лет». «Завтра, — что ты скажешь на это? — идет Фигаро Моцарта с Лаблашем, Фодор и Доницетти!» «Теперь я вполне понимаю, почему музыка Россини не пользуется уважением в Германии, особенно в Берлине — у него все построено не для музыки, как таковой, а для пения; музыка, имеющая значение сама по себе, хороша и на скрипке и на рояли, но музыка Россини имеет смысл лишь в пении»[1]. «Севильский цирюльник» Россини во второй раз! Я уже настолько испортил свой вкус, что Фигаро Россини доставляет мне бесконечно больше удовольствия, чем «Свадьба Фигаро» Моцарта; да и певцы играли и пели с бесконечно большею любовью; это так

[1] «Briefe von und an Hegel», II (письма 21 и 23 сентября), стр. 154—156 (28 сентября), 159.

неодолимо прекрасно, что не хочется уезжать из Вены». «У итальянцев обыкновенные звуки, в силу естественных свойств голоса, с первого же мгновения пламенны и прекрасны; первый звук — уже свобода и страсть, первый тон вырывается из свободной груди и души». «Божественное вдохновение изливается сразу мелодическим потоком, доставляет блаженство, проникает и переворачивает всю душу!» «Музыка Россини есть музыка для сердца» [1].

2. Возвращение домой. Дрезден.

Пребывание Гегеля в Вене было таким приятным, полным удовольствий, что он ни разу не испытал тоски по родине. Когда он, возвращаясь домой, приехал 10 октября вечером в Дрезден, он тотчас же пошел к Тику и встретил у него своего ученика Гинрихса, который заехал в Дрезден, на пути из Бреславля в Галле. Среди присутствующих был также Фридрих фон Шлегель, но Гегель узнал, что это был он, лишь после его ухода [2].

На следующий день (11 октября 1824), уезжая из Дрездена, он неожиданно встретил здесь Виктора Кузена, совершавшего свою третью поездку в Германию. По желанию жены маршала Ланна герцогини Монтебелло, он сопровождал сюда ее сына и самым неожиданным образом против своей воли попал из Дрездена в Берлин.

IV. Отношения Гегеля к Кузену и поездка в Париж.

1. Пребывание Кузена в Берлине.

Мы слышали в последний раз о Кузене, когда он, возвращаясь со своей второй поездки в Германию (1818), должен был заехать в Гейдельберг, где Гегель надеялся встретиться с ним опять еще до своего переселения в Берлин [3]. Вернувшись в Париж, Кузен вызвал своими лекциями в Сорбонне такое внимание и интерес, что правительство отсрочило открытие нового курса и запретило его приказом в «Moniteur» (29 ноября 1820). Это был один из симптомов политики реставрации при Людовике XVIII. Кузен был в области философии подозрительною особою, как ученик и сторонник Ройе Колляра, и сделался также политически подозрительным вследствие своей близкой дружбы с графом Санта Роза, пиемонтским революционером и беглецом, с которым он жил в тиши Отёля некоторое время. Для Кузена началась эпоха восьмилетнего удаления от общественной деятельности и досуга, которым он прекрасно воспользовался, занявшись своим дальнейшим образованием и написав ряд философских сочи-

[1] Там же, II (письмо 25 сентября), стр. 159 и сл. (письмо 29 сентября), стр. 164 и сл. (письмо 2 и 4 октября), стр. 169, стр. 172 и сл.

[2] Гегель высказывается об этом в письме к своей жене несколько неясно: «Я встретил там профессора Гинрихса и Фридриха фон Шлегеля, но узнал о нем лишь после его ухода» (II, стр. 176).

[3] См. выше, гл. IX, стр. 125.

нений. К средине этой эпохи относится его третья поездка в Германию в 1824.

Здесь, как мы уже знаем, гонение на демагогов было в полном разгаре. По требованию прусской полиции Кузен был арестован в Дрездене и отправлен в Берлин в тюрьму. Гегель существенно содействовал освобождению его своим письмом к министру внутренних дел фон Шукману. В этом письме он рассказывал о своем продолжительном знакомстве с Кузеном, о его научном значении и работах, засвидетельствовал безупречность его характера, упомянул о том, что еще недавно встретился с ним в Дрездене и возобновил свою дружбу, и высказал предположение, что его арест вызван каким-либо заблуждением; он просил позволения видеть арестованного друга и говорить с ним [1].

Выпущенный на свободу Кузен, находясь все же под полицейским надзором, оставался более шести месяцев в Берлине (от конца октября 1824 до начала мая 1825), постоянно поддерживая дружеские сношения с Гегелем и усердно стараясь изучить и усвоить его систему. С этою целью Ганс, Мишле и Гото читали ему на французском языке лекции по философии права, логике, философии религии и эстетике Гегеля. Он старался также достать тщательно составленные записки по лекциям Гегеля, чтобы перевести их; особенно он хотел получить в свое пользование на некоторое время записки, составленные Гото по истории философии и по философии истории; позже уже из Парижа он несколько раз настойчиво просил Гегеля помочь ему в этом [2]. Плодами его многолетнего досуга были отчасти собственные философские исследования, напечатанные под заглавием «Fragments philosophiques», отчасти издания сочинений Декарта, Прокла, по находящимся в Париже рукописям, и Платона в сделанном им французском переводе. Четвертую часть своего издания Прокла (комментарии Прокла к Пармениду) он посвятил Гегелю и Шеллингу, как своим друзьям и вожакам современной философии («amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus» 1821). Третий том его перевода Платона, содержащий в себе Протагора и Горгия, посвящен Гегелю в знак дружбы и благодарности за освобождение от прусского ареста. Гегель с благодарностью принял этот знак уважения и шутя заметил, что платоновский Горгий навсегда останется местом за семью печатями для прусской полиции, несмотря на ее всеведение [3].

Крейцер имел основания быть недовольным Кузеном, который предлагал ему незначительную сумму денег за уступку собрания материалов для издания сочинений Прокла и затем в предисловии к своему изданию заявил, что он и Гегель напрасно уговаривали Крейцера издать Прокла. «Профессор Кузен, — писал Крейцер Гегелю 30 мая 1820, — поступил нехорошо в отношении ко мне. Тут не поможет никакая лесть. Вы ведь знаете, он сам говорил, что не знает греческого языка. И вот он уговаривал меня уступить ему мое собрание мате-

---

[1] Розенкранц, стр. 368 и сл.

[2] «Briefe von und an Hegel», II (письма Кузена 1 августа 1826 и 15 марта 1827), стр. 235.

[3] Там же, II (Берлин 1 июля 1827), стр. 243.

риалов для издания Прокла и предлагал мне 500 гульденов — без труда: а я должен был отыскать ему немецкого издателя для печатания Прокла. Я решил, что отсутствие ответа есть также ответ, и начал печатать объявление. Вдруг являются его латинские переводы отрывков из Прокла, главным образом находящихся у Фабриция; им он предпосылает в виде предисловия что-то такое из Тидеманна и Теннеманна и при этом уверяет публику, что мое издание Прокла никогда не появится на свет. Однако, я в ответ на это должен сказать публике, что мое издание в действительности печатается, и что господин Кузен говорит о том, чего он не может знать, и о чем никто не спрашивает его»[1].

Это письмо заслуживает внимания при оценке Кузена. Его честолюбие было больше его учености и философского дарования. Он надеялся путем спиритуалистического эклектизма занять трон современной философии; его походы, как он называл свои полемические сочинения, были направлены против Локка, Кондильяка, Гельвеция, Вольтера, Кабаниса и т. п. Для него было очень важно заявлять, что Шеллинг и Гегель—два величайшие философа современной идеалистически мыслящей Германии, что они не единомышленники, но в некоторых главных пунктах согласны друг с другом, и что эти оба вожака немецкой философии его добрые друзья. Он считал себя близким к цели, когда 30 октября 1829 писал Шеллингу: «Благодаря моей настойчивости, рвению и расчетливой предусмотрительности, вкус к философии во Франции развивается. Я нахожусь в Париже, не в Германии, а Париж ведь это Лондон, Эдинбург, Бельгия, Италия»[2].

Ганс, который был знаком с Кузеном не только в Берлине, но и встречался с ним в Париже и имел случай наблюдать его в разные времена и на различных ступенях его жизненного пути, не хвалит его характера[3]. После смерти Гегеля он был заодно с Шеллингом, и в новом издании своих «Отрывков» (1833) поместил предисловие Шеллинга, унижавшее умершего философа и отрицавшее его значение[4]. Вполне заслуженно осмеял Кузена Гейне в приложении к своему сочинению «О Германии» (1835). «Господин Кузен, заподозренный в демагогии, действительно провел некоторое время в немецкой тюрьме, подобно Лафайету и Ричарду Левенгерцу. Но в том, что господин Кузен изучил там, в часы досуга, Критику чистого разума, можно сомневаться на трех основаниях. Во-первых, эта книга написана по-немецки. Во-вторых, нужно понимать по-немецки, чтобы читать эту книгу. И в-третьих, господин Кузен вовсе не понимает по-немецки»[5].

---

[1] Там же, II, стр. 28 и сл.

[2] Там же, II. Приложение, стр. 384—386. — Переписка между Кузеном и Гегелем состоит из 22 писем; из них Кузен написал 17, а Гегель 5. Гегель всегда отвечал на французском языке скорее ради упражнения, чем благодаря знанию языка.

[3] Rückblicke auf Personen und Zustände (1836), стр. 2 и сл.

[4] Ср. это соч., т. VI (Шеллинг, 2 юбил. изд., VII), кн. I, гл. XVI, стр. 215—229.

[5] Heine, Ueber Deutschland, 25, часть I (1815). Собр. соч. (1875), приложение, стр. 283—294 (стр. 287).

Незадолго до того Гинрихс поместил (август 1834) в Berliner Jahrbücher критику на Кузена с целью доказать, что он не понял немецкой философии.

2. Поездка Гегеля в Париж.

Мы возвращаемся к тому времени, когда после пребывания Кузена в Берлине его дружеские отношения к Гегелю и берлинским гегельянцам достигли полного расцвета. Перед летними каникулами 1827 Гегелю пришла в голову мысль побывать в Париже, и он сообщил ее в письме к Кузену, как воздушный замок. Так как Кузен энергично и усердно подхватил эту идею и отдавал в полное распоряжение философа себя, свое время и жилище, то воздушный замок принял осязательные формы и привел к поездке, продолжавшейся восемь недель (от 19 августа до 17 октября 1827) [1].

Гегель ехал через Кобленц, Трир, Люксембург, Мец, Верден, по долине Марны и по Шампани. Он видел мельницу в Вальми и вспомнил о 20 сентября 1792, об одном из событий, чрезвычайно интересовавших его в юности [2].

В Париже он жил в меблированных комнатах недалеко от сада Люксембурга, ежедневно виделся с Кузеном и в его обществе посетил все места, где разыгрались замечательнейшие события французской революции, а также окрестности Парижа, Версаля и Монморанси с его воспоминаниями о Руссо. В самом Париже его особенно интересовали картинная галлерея в Лувре и театр; он видел знаменитую Марс и, благодаря ее замечательной игре в Тартюфе Мольера, впервые понял, почему эта пьеса имеет характер комедии. На одной английской сцене он видел Гамлета в исполнении Кембля и сравнивал немецкое драматическое искусство с английским не в пользу последнего. По приглашению Абеля Ремюза, Гегель присутствовал на одном из заседаний академии надписей, а также на заседании академии наук; при этом ему удалось видеть многих ученых и известных людей и беседовать с ними.

Несмотря на богатство новых впечатлений, о которых он писал и рассказывал, его жена справедливо заметила к своему удивлению, что в письмах из Парижа он проявлял менее живости, веселости и сообщительности, чем три года тому назад в письмах из Вены. Он объяснил это тем, что чувствовал себя плохо в Париже вследствие расстройства желудка, заставившего его провести несколько дней в постели и вызванного, по его мнению, водою из Сены; кроме того, он объяснял это тем, что огромный город, колоссальные расстояния, вереница новых сильных впечатлений привели его в состояние тягостного ошеломления, от которого он стремился освободиться. В Вене основное его настроение было веселое, а в Париже подавленное.

---

[1] Из шестнадцати путевых писем Гегеля к жене семь относятся ко времени его пребывания в Париже, этой «столице цивилизованного мира» (от 3 до 20 сентября), II, стр. 249—281.

[2] Ср. выше, гл. I стр. 12 и сл.

3. Возвращение домой.

Возвращаясь домой, Гегель ехал в сопровождении Кузена через Пикардию в Брюссель, где он еще раз увиделся со своим другом ван Гертом, отсюда через Левен, Люттих и Ахен, где еще раз имел удовольствие сидеть на императорском стуле, и через Кельн, докуда сопровождал его Кузен. Несколько лет спустя Кузен рассказывал, что Гегель, увидев торговцев, которые продавали перед порталом собора освященные медали и образа, с неудовольствием воскликнул: «Вот ваша католическая религия с ее скандалами! Неужели я умру, не увидев падения всего этого?» Кузен сделал из этого вывод, что Гегель продолжал коснеть в предрассудках философии XVIII века, тогда как Шеллинг в последние годы своей жизни дошел до новых возвышенных философских взглядов [1].

V. Последнее пребывание в Веймаре.

Последнею станциею на пути домой был Веймар, куда Гегель прибыл вечером 16 октября. Он тотчас отправился к Гете, который принял его в кругу своих самым гостеприимным и сердечным образом. У него были Ример и Цельтер. Дом был иллюминован. К Гете прибыл великий герцог, провел у него несколько часов и разговаривал с Гегелем о Париже. «Гете присутствовал при этом, и я постепенно заметил, что он стал глуховат, и в случае приостановки разговора следует не занимать его новыми беседами, а ожидать, когда ему придет что-либо в голову; в общем не было никаких стеснений, я просидел часа два на софе, точно прикованный». На другой день он отправился в коляске Гете с Цельтером в Бельведер, чтобы полюбоваться на новый прекрасный парк, куда его пригласил великий герцог. «Затем прогулка по старым знакомым, двадцать пять лет тому назад исхоженным дорожкам прекрасного парка, приветствие берегам маленького Ильма и его тихим волнам, слышавшим не одну бессмертную песнь. В два часа обед у Гете, который был почтен великолепным аппетитом». «Я должен был много рассказывать Гете о политических и литературных взглядах во Франции, он очень интересовался всем; он вполне силен, здоров, в общем старик, вернее вечно молодой человек, стал несколько тише; это такой почтенный, добрый, постоянно дружески расположенный человек, что в нем забываешь гения с неисчерпаемой энергиею таланта. Мы встретились с ним, как старые друзья, не с целью наблюдения, каков он теперь, а сердечно, не ради славы или чести то или другое увидеть или услышать от него. Сын говорил мне за столом, как обрадовался Гете, что я обещаю заехать к нему на обратном пути из Парижа; вообще он подробно говорил мне о своих отношениях и чувствах к отцу. Можно считать счастливым Гете в его старости, зная о такой любви и попечении о нем, и уважать и лю-

---

[1] Кузен, Воспоминание о Германии. «Revue des deux mondes», 1866. Ср. «Briefe von und an Hegel» II, стр. 388.

бить за это сына». Гегель сидел между Гете и Ульрикою фон Погвич, остальное общество за столом состояло из Цельтера, врача Фогеля, Эккермана, сына Гете Августа и двух внуков Вальтера и Вольфганга. Гегель оставался в Веймаре от 16 до 19 октября, чтобы поехать в Берлин вместе с Цельтером [1].

Он видел в последний раз Веймар, Карла Августа и Гете: это был еще старый Веймар, полвека тому назад называвшийся молодым. Восемь месяцев спустя великий герцог Карл Август умер (14 июня 1828 в Градице около Торгау). Гегель достиг в это время высшей ступени своего влияния и славы, основание которой он положил в Иене двадцать лет тому назад.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.

РАСЦВЕТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ГЕГЕЛЯ.

I. Последние пять лет.

1. Празднование дня рождения.

Деятельность Гегеля в Берлине с каждым годом приобретала все большее влияние и вызвала столько благодарности и признательности, что его последователи и друзья пожелали выразить свое почтение, публично и торжественно отпраздновали день рождения Гегеля 27 августа 1826. Гегелю в это время исполнилось 56 лет; незадолго до этого он закончил 16-й семестр своей академической деятельности в Берлине. В этих числах не было никакого повода к празднику, они не имели никакого периодического значения, но чувства уважения и благодарности также не подчиняются правилам. Для устройства праздника составился комитет, в который вошло почти двадцать человек. Ферстер как распорядитель, Ганс, Гото, капитан фон Гильзен, усердный слушатель Гегеля, пейзажист Резель, Цельтер, директор академии пения и т. д. Центральным моментом праздника был обед, состоявшийся вечером в ресторане Unter den Linden. Среди лиц, поздравлявших Гегеля утром, был министр юстиции Камптц, вызывавший страх и ненависть гонитель демагогов. Во время обеда явилась депутация студентов, поднесшая юбиляру бокал и несколько стихотворений. Среди почетных гостей был профессор Вихман, которому был заказан бюст Гегеля, стоящий теперь в актовом зале университета. Праздник затянулся за полночь так что с ним можно было связать день рождения Гете. На другой день рано утром получено было еще поэтическое приветствие Генриха Штиглица. Так как жена Гегеля с сыновьями была в это время у родственников в Нюренберге, то Гегель описал ей этот праздник с большим удовольствием. «Ты не можешь себе представить, какие сердечные, глубоко прочувствованные выражения доверия, любви и уважения получил я от милых друзей, пожилых и молодых; этот день вознаграждает меня за многие труды» [2].

---

[1] «Briefe von und an Hegel», II, стр. 275—281.
[2] Там же, II (письмо 28 августа 1826), стр. 209—212.

2. Журнал научной критики.

Мы знаем, как усердно старался всегда Гегель основать критический литературный журнал, который бы служил целям серьезной философии и науки. В самом начале своей академической деятельности он издавал уже в Иене вместе с Шеллингом «Kritische Journal der Philosophie», первые выпуски которого явились в 1802 и 1803, но более не продолжались. Газета, которую он редактировал в Бамберге, не имела ничего общего с его планом. В Нюренберге он выработал план критического журнала, который следовало основать в Мюнхене, поставив его в связь с недавно основанною там академиею наук, как духовною силою, имеющею официальное значение. Когда Гегель прибыл в Гейдельберг, там был основан правительством и пользовался его поддержкою журнал, организованный и руководимый университетом. Теперь в Берлине, как главном городе Пруссии, как месте пребывания прусской академии наук и главного университета всей страны, Гегель задумал основать критический литературный журнал, который по образцу и по аналогии «Journal des Savants» должен был иметь официальный характер, выходить от имени министерства народного просвещения, быть уполномоченным от государства, зависеть от высшего ученого учреждения и находиться под руководством коллегии ученых и избранных лиц. Такой журнал должен был оценивать и распространять выдающиеся научные сочинения всемирной литературы; он должен был составлять прямую противоположность обыкновенным рецензиям, которые существуют для того, чтобы посредственности могли поддерживать или унижать друг друга, и совершенно справедливо могут быть названы «навозом, до бесконечности повышающим плодовитость этих посредственностей». Германии недостает «импонирующего, научного и литературного центра», руководства, нормирующего общественное суждение относительно ценности научных сочинений: «отсюда эта погоня за необыкновенным, превращающаяся в отрицательное отношение ко всему дельному, заслуженному, признанному; отсюда на каждом шагу поддельная оригинальность, как заметил уже Вольтер, сказавший о Германии, что это «un pays fertile en mauvais originaux». Самым действительным средством против этих зол было бы учреждение, оценивающее научные произведения и вооруженное государственным авторитетом. «Эта потребность в а в т о р и т е т е, на котором можно было бы успокоиться, или даже из которого можно было бы исходить, есть важнейшее условие, вводящее критически-литературную деятельность в общество, благоприятствующее ей и затем дающее ей самой влиятельное положение». Этот план основания в Берлине литературного журнала Гегель предложил прусскому министерству народного просвещения, которое, однако, взялось за выполнение его [1].

Благодаря сочетанию благоприятных обстоятельств, в котором, однако, ни Пруссия, ни Гегель не играли никакой роли, журнал, которого желал Гегель, все-таки явился на свет. Спустя несколько времени после пребывания Кузена в Берлине, Ганс в сопровождении своего друга

[1] Собр. соч. Гегеля, т. XVII, стр. 368—393. Ср выше, гл VIII, стр 94 и сл.

Гото предпринял во время летних каникул 1825 свою первую поездку в Париж и оставался там до конца года. Хорошо зная французский язык, он быстро и с удовольствием вошел в парижскую жизнь. Однажды вечером в салоне художника Жерара он познакомился с крупным немецким предпринимателем и известным издателем Иоганном Фридрихом фон Котта. Последний, встретившись с ним еще раз, в беседе высказал в приятной форме свое желание устроить какое-либо литературное предприятие. Ганс с радостью взялся за эту мысль, и для более подробной разработки ее они тотчас же условились устроить собрание, которое должно было состояться в доме Котта в Штутгарте, во время обратной поездки обоих берлинских философов. На этом собрании Ганс изложил издателю-меценату план литературно-научного журнала, который, по его мнению, следовало основать в Берлине, опираясь на новый университет и его выдающиеся духовные силы. Котта тотчас признал важность этой мысли и согласился на это предприятие после того, как были устранены некоторые высказанные им сомнения относительно его непрусского происхождения, а также множества дельных сотрудников, которых надобно было привлечь. «Здесь, — сообщает Ганс, — я впервые встретился с удивительным явлением. Я поставил издателю Котта определенные требования относительно гонорара различным ученым, но он не согласился с ними совершенно в ином смысле, чём это бывает обыкновенно: он хотел установить более высокий гонорар». «Мне кажется, — сказал Котта, — я первый ввел более высокое вознаграждение ученым, и в общем никогда не имел случая раскаиваться в этом. Литература может только возвышаться, если ее действительно уважают, и восприимчивость публики находится в прямом соответствии с поприщем, открываемым для ученых» [1]. Приведенные слова характеризуют этого человека, издателя произведений Гете и Шиллера.

Вернувшись в Берлин, Ганс приятно поразил своего учителя и друга Гегеля готовым планом критического литературного журнала, который взялся издавать Котта. Сперва он обсудил этот вопрос с Гегелем и Варнгагеном фон Энзе, который принял его с энтузиазмом, и когда Гегель сделал подготовительные шаги для этого, в его квартире 23 июля 1826 было основано «Общество научной критики», делившееся на три секции: философскую, естественно-научную и историко-филологическую. Секретарем первой секции был избран Ганс, второй — Шульц фон Шульценштейн, а третьей — Генрих Лео. Журнал должен был называться «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» и выходить еженедельно с 1827 года.

Между Гегелем и Шлейермахером существовал личный и философский антагонизм, с годами не ослабевавший, а скорее обострявшийся с обеих сторон вследствие бесполезной полемики. В своем предисловии к философии религии Гинрихса Гегель содействовал этому обострению злыми, несправедливыми и совершенно излишними замечаниями. Он говорил, что если бы религия основывалась лишь на чувстве, которое, как таковое, может быть лишь чувством зависимости, «то собака была

---

[1] Gans, Rückblicke и т. д. Die Stiftung der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, стр. 215—256, 226 и сл.

бы лучшим христианином, так как она наиболее способна к этому чувству и живет преимущественно им. Также и чувство искупления знакомо собаке, когда ее голод утоляется костью» [1].

Шлейермахер сумел помешать принятию Гегеля в прусскую академию наук, что нанесло значительный ущерб положению и деятельности Гегеля в Берлине и лично причинило ему чувствительное и несправедливое оскорбление. Когда на заседании описанного нами общества возник неизбежный вопрос, нужно ли желать и искать участия Шлейермахера в журнале, Гегель пришел в чрезвычайно раздраженное состояние и объявил, что это приглашение равносильно его изгнанию из общества. Это было бурное заседание, единственное такого рода. Приглашение не состоялось, хотя вероятно Шлейермахер отклонил бы его, но отсутствие столь выдающейся личности привело к тому печальному результату, что журнал оказался исключительно гегелевским и противники называли его «газетою Гегеля» [2].

Раньше, чем журнал вступил в жизнь 1 января 1827, нужно было еще закончить некоторые деловые переговоры с Котта и устранить с пути одно неожиданное затруднение. Для этой цели Ганс и Гото поехали сперва в Нюренберг, чтобы узнать от нюренбергского поверенного Котта, где находился в то время последний, затем они отправились в Штутгарт, где происходили совещания с Котта, и, наконец, по желанию Котта, в Мюнхен, так как речь шла о том, не следует ли осуществить в новом журнале сотрудничество известных ученых двух столиц, прусской и баварской. Когда вопрос решен был отрицательно, дело пошло вперед без всяких препятствий [3].

Так как управление делами было для Ганса слишком обременительно и отнимало чересчур много времени, то должность главного секретаря перешла к Геннингу. После смерти И. Ф. Котта (1832) журнал издавался Дункером и Гумбло в Берлине и прекратил свое существование после почти двадцатилетней деятельности (1846), когда школа младогегельянцев оттеснила его на задний план своим журналом «Hallische Jahrbücher» (январь 1838 до 1 июня 1841).

3. Деятельность Гегеля в журнале. Гаман.

Вторая и последняя статья Гегеля в гейдельбергском журнале была посвящена Ф. Г. Якоби; темою третьей его статьи в новом журнале, который часто называли берлинским, хотя он не был озаглавлен так, и учредители его не желали этого, служит учение И. Г. Гамана,

[1] Собр. соч., т. XVII, стр. 295.

[2] Gans, Rückblicke, стр. 251 и сл. Описанное бурное заседание состоялось в декабре 1826. К числу приглашенных членов общества принадлежали из Берлинского университета: Бек (Boeckh), Бопп, Маргейнеке, Карл Риттер, фон Раумер и др., а также из лиц, живших в Берлине: Иоганн Шульце, Варнгаген и Ваген (стр. 233). До 1828 сюда присоединились: Гете, Бессель, Вильгельм фон Гумбольдт, А. фон Шлегель, фон Бер, Буассере, Крейцер, Гезениус, Эвальд, Ф. Рюкерт, Тибо, Велькер и др. (стр. 250).

[3] Gans, Rückblicke, стр. 238—248. Ср. «Briefe von und an Hegel», II. Ганс к Гегелю: первое письмо (Нюренберг, 20 сентября 1826), второе письмо (Штутгарт, 26 сент. 1826). Гегель к Гансу (Берлин, 3 октября 1826), стр. 212—222.

собрание сочинений которого явилось в 1821—1825 в издании Рота (восьмого последнего тома еще не было). В характеристике Якоби Гегель особенно осветил пункт согласия его со своим учением [1], точно то же сделал он теперь и в отношении к Гаману; при этом он сумел в своем изображении этого замечательного человека воспользоваться рассказанною им самим историею его молодости (1730—1758), его своеобразными дружескими отношениями, своеобразною набожностью, сочинениями и манерою писать [2].

Гегель удачно отметил основной пункт согласия и различия между ним и Гаманом и, можно сказать, резко выдвинул его перед глазами читателя. Этот пункт заключается в учении о единстве противоположностей (coincidentia oppositorum) в сущности бога, мира и человека, а также в характере изложения этого учения, провозглашенного Джордано Бруно в его сочинении De Uno (о Едином). Высказанное Гаманом понимание этого принципа Гегель сравнивает со сжатым кулаком, а свое — с открытою рукою, пользуясь уподоблением, употребленным Гаманом. Быть может, нигде в другом месте Гегель не высказал своего учения в такой краткой, образной и удачной форме, как в этой статье о Гамане. «Мы видим, что идея совпадения противоположностей, которая составляет содержание философии и уже подвергалась нашему обсуждению в отношении к теологии Гамана и характеру его и была выражена им путем сравнения с языком, прочно установлена для Гамана; но при этом он лишь «сжал кулак», а дальнейшую задачу, единственно ценную в науке, «раскрыть этот кулак» предоставил читателю. С своей стороны Гаман не дал себе труда, заданного себе, если можно так выразиться, конечно в высшем смысле, самим богом, развернуть сжатое зерно истины, составляемое им, в действительную систему природы, в систему государства, права и нравственности, в систему всемирной истории, превратить этот кулак в открытую руку с распростертыми пальцами, чтобы захватить и привлечь к себе дух человека, который также не есть лишь необработанный интеллект, неразвитая, сконцентрированная в самой себе сущность, не есть лишь ощущение и практическая деятельность, а составляет развернутую систему интеллектуальной организации, формальным завершением которой служит мышление» [3].

Согласие с учением Бруно о единстве противоположностей, которое равносильно учению о единстве сущности всех вещей или мировом единстве (монизм), шло у Гамана рука об руку с его христианским и лютеранским основным убеждением в истинности учения о троичности божества и об оправдании одною лишь верою. Эти два основные свои убеждения он высказал в противоположность «Иерусалиму» Мендельсона в значительнейшем из своих сочинений «Golgatha und Scheblimini». Среди прекрасных душ, вроде госпожи фон Клеттенберг во Франкфурте на М., а также и среди тех, которые отличались набожностью в духе церкви и католицизма, вроде княгини Голицыной в Мюнстере, не знавшей библии и катехизиса, он слыл «северным магом». К просве-

[1] См. выше, гл. IX, стр. 108—110.
[2] «Jahrbücher für wiss. Kritik», 1829. Собр. соч., т. XVII, стр. 38—110.
[3] Собр. соч., т. XVII, стр. 87 и сл.

щению века, именно берлинскому, настроенному в духе деизма или атеизма, он чувствовал решительное отвращение и насмешливо называл Фридриха II «Salomon du Nord». С содержанием основных убеждений Гамана в монизме, троичности и sola fides (оправдании одной лишь верою) Гегель был согласен, но выражение этих учений у Гамана, бессвязность и несистематичность его идей, намеренная темнота его речи, искусственная загадочность его выражений отталкивали Гегеля и были противны ему. Прямо в противоположность Гаману Гегель считал систематически и методически доказанными в своем учении основные религиозные истины христианства. Руководящий мотив его первой статьи в журнале научной критики состоял именно в том, чтобы выяснить это согласие и эту противоположность между ним и Гаманом

4. Афоризмы Гешеля.

Поэтому Гегель обрадовался и был очень благодарен, когда именно в это время пользовавшееся уважением лицо выступило с сочинением, в котором был признан и восхвалялся этот характер его учения. Сочинение было озаглавлено так: «Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniss zur christlichen Glaubenserkenntniss. Ein Beitrag zum Verständniss der Philosophie unserer Zeit». Von Carl Friedrich G . . . l (Афоризмы о незнании и абсолютном знании в отношении к познанию христианской веры. Исследование для понимания философии нашего времени) [1]. Автором сочинения был Карл Фридрих Гешель, член суда в Наумбурге (1818—1834), впоследствии президент консистории в Магдебурге (1845—1848); он умер в 1861, восьмидесяти лет. Гешель много занимался философиею Гегеля и уже пятью годами раньше (1824) в своем сочинении Ueber Goethes Faust und dessen Fortsetzung (О Фаусте Гете и продолжении его) сделал первую попытку применить философию Гегеля для объяснения этого произведения догматически, т. е. не исследуя истории возникновения произведения Гете

В своих «Афоризмах» Гешель различал три точки зрения: 1) веру и незнание, 2) абсолютное знание в противоречии с верою, 3) веру и знание, знание о вере, абсолютное знание, согласное с полнотою веры. На первой точке зрения стоят Якоби и «прекрасные души» из круга Якоби и Гамана; их вера есть состояние, а не предмет, они обладают полнотою веры, но не светом ее. На второй точке зрения абсолютное знание не освещает веру, а поглощает ее, как знание бога, которое есть не бытие в боге, а само бытие бога; поэтому со стороны человеческого сознания абсолютное знание или знание о боге оказывается **самообожествлением**; упрек в этом справедливо делают пантеизму и несправедливо философии Гегеля. На третьей точке зрения вера есть и состояние и предмет, и полнота и свет; здесь господствует знание веры, и слова апостола Павла становятся истиною: «Я **знаю**, в кого я верю». Чрезвычайно важно, чтобы сердце было убеждено, а оно убеждено, когда знает, в кого **верит**. В вере мы чувствуем себя зависимыми от **бога**; зависеть от бога это значит быть свободным,

[1] Берлин у Франклина 1829.

зависимость от бога есть свобода в боге. Вера есть возрождение, без которого никому не открывается царство истины. Вера ведет через истину к свободе: если вы верите, то вы познаете истину и истина сделает вас свободными. Также и в философии без самоотрицания, т. е. без возрождения и веры, царство истины не может открыться и излияние божественного духа не дойдет до понимающего разума. Также и в философии есть свое сошествие святого духа, наступление которого автор «Афоризмов» с радостью усматривает в философии Гегеля. Поэтому-то Гегель радостно приветствовал «Афоризмы», как «зарю мира» между верою и знанием, как хорошее свидетельство, выданное христианством философии. «Опасность показаться человеком, пристрастно относящимся к своим интересам, не могла удержать референта от выражений радости по поводу содержания этой книги и содействия истине, оказываемого ею, а также от благодарного пожатия руки незнакомому лично автору специально за отношение его к работам рецензента по умозрительной философии» [1].

5. Подозрения и преследования. «Сволочь».

Уже на обратном пути из Парижа Гегель шутя писал из Эльберфельда (12 октября 1827) своей жене, что он рассматривал прекрасные здания университета в Люттихе, а также в Левене и Генте и высматривал там себе спокойное местечко на случай, если попы в Берлине сделают ему окончательно отвратительным Купферграбен. «Курия в Риме была во всяком случае более почтенным противником, чем жалкие выходки жалких берлинских попов». Перед королем были выражены подозрения относительно христианского характера его учения; католические церковные учреждения жаловались министру на некоторые выражения о католической мессе, будто бы встречавшиеся в его лекциях [2].

Доносчиком и обвинителем был каплан церкви св. Ядвиги в Берлине, записавшийся на лекции Гегеля и постоянно являвшийся среди его слушателей с целью шпионства, пока одно замечание Гегеля с кафедры не вызвало сцены, навсегда изгнавшей его. Гегель в своем оправдательном письме, которое он, при дружеском участии начальства, довел до министра, решительно и удачно защитился против этих обвинений. «Должность профессора, в особенности философии, была бы самою жалкою, если бы обращать внимание на все глупости и злобные выдумки, распространяемые о лекциях профессора, как это достаточно известно по опыту и мне, и другим. Так, многие из поставленных мне в вину выражений я бы мог легко отклонить, признав их за недоразумения, однако я считаю своим долгом быть более точным и объяснить часть их как неточности и недоразумения слабого ума, часть их даже как ложь, и часть их как не только ложные выводы из ложных посылок, но и злые клеветы. Слушатели католики, неприятно пораженные некото-

---

[1] «Jahrb. für wiss. Kritik», 1829. Собр. соч., т. XVII, стр. 110—148. После этой рецензии Гешель, ожидая будущего личного знакомства с философом, написал ему письмо, благодаря его за оценку книги (Наумбург, 14 октября 1829) «Briefe von und an Hegel», II, стр 332—335.

[2] «Briefe». II, стр. 276, прим.

рыми выражениями, сделали бы лучше, если бы не посещали в евангелическом университете философские лекции профессора, который хвалится тем, что он крещен и воспитан как лютеранин и всегда остается и останется таковым» (Берлин 3 апреля 1826)[1].

Одновременно с «Афоризмами» Гешеля явилось анонимное сочинение, которое в противоположность первому обвиняло философию Гегеля в самообожествлении и приписывало ему учение об абсолютном знании в духе пантеизма. Оно было озаглавлено так: «Ueber die hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und modernen Pantheismus (Об учении Гегеля или абсолютном знании и современном пантеизме)[2]. Анонимный автор этого туманного, злобного и невежественного сочинения принадлежал, конечно, к католическому лагерю. Он упрекал философа одновременно в самообожествлении и в самоуничижении. Он говорил, что сделанное Гегелем изображение порчи церкви унижает небо, а кто унижает небо, тот унижает самого себя. Мысль Гегеля, высказанную в его философии права, что способность человека уродовать и умерщвлять самого себя есть одно из преимуществ его перед животными, автор рассматривает как теорию самоизуродования и самоумерщвления, несогласимую с христианством и несоответствующую естественному праву христианского государства. Автор этого анонимного сочинения неспособен правильно понимать чужую мысль и брать ее такою, как она есть; эту неспособность Гегель рассматривает как слабость рассудка; еще хуже то, что сюда присоединяется искажение рассудка ипохондрическими аффектами злобы и злословия, в силу которых данные положения не только неправильно понимаются им, но и искажаются и подделываются с целью клеветы. Все, что заключает в себе какую-либо мысль среди груды декламаций и умилительных фраз, заимствовано из философии, оклеветанной им. Он относится к Гегелю как дерзкий паразит; он паразитирует и в то же время бранится согласно ксении: «Еще никому не случалось видеть паразита, благодарного своему хозяину».

«Это сочинение,— говорит Гегель в заключение своей критики, выдавалось некоторыми за значительное произведение. Референту не особенно было интересно описывать его свойства; если бы можно было parva componere magnis, он утешился бы судьбою великого короля, который указал своему спутнику на толпу полуварваров (а они хуже настоящих варваров), говоря: «Вот с какою сволочью принужден я бороться»[3].

6. «Паршивая полемика».

В своих последних двух письмах к Гегелю 9 мая и 17 августа 1827 Гете с живым интересом говорил о молодом человеке, которому он хотел создать положение в Берлине с помощью влияния Гегеля. В первом письме он просил участия Гегеля, а во втором благодарил его за исполнение просьбы[4]. Молодой человек был Карл-Эрнст Шубарт.

---

[1] Haym, Hegel und seine Zeit, примеч., стр. 509—512.
[2] Лейпциг 1829, у X. Колльмана.
[3] «Jahrb. für wiss. Kritik», 1829. Собр. соч., т. XVII, стр. 149—197.
[4] «Briefe von und an Hegel», II, стр. 236—238, 248 и сл.

написавший двухтомное сочинение «Zur Beurtheilung Goethes mit Beziehung auf Literatur und Kunst» (К оценке Гете в связи с литературою и искусством), также сочинение «О Гомере и его веке» и издавший в 1830 «Лекции о Фаусте Гете», которых ничтожество, туманность и философскую несостоятельность по достоинству оценил Фишер. По его словам, Шубарт кое-что слышал об идее теодицеи и играет теперь этою философскою мыслью, как обезьяны в кухне ведьм стеклянным шаром [1].

Этот паразит Гете имел дерзость и глупость в союзе с своим другом Карганико в Берлине публично выступить против Гегеля и отблагодарить его за услугу сочинением, написанным во враждебном тоне: «Ueber Philosophie überhaupt und Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letzteren» (О философии вообще и энциклопедии философских наук в частности. К оценке последней) [2]. Так как философия Гегеля была «самым интересным современным проявлением духа», то Шубарт избрал ее своею мишенью и ввиду этой ее «современности» надеялся своею полемикою приобрести себе хотя бы мимолетную славу. Для того чтобы очернить философское сочинение, лучшим средством служит заподозрить его в политической неблагонамеренности или же упрекнуть его в том, что оно отвергает веру в бессмертие души. Этот последний упрек был направлен Шубартом против философии Гегеля в ней, — говорил он, — нет учения о смерти и бессмертии; в психологическом отделе энциклопедии, где идет речь о возрастах, должно было бы находиться учение о смерти, но он напрасно искал его там. Гегель поясняет абсурдность этого возражения, говоря, что он упустил из виду поговорить о «возрасте смерти». Повинуясь своей жалкой наклонности к плохим шуткам, Шубарт задает вопрос: не верит ли Гегель в то, что он не вкусит смерти и живым будет взят на небо или, как вечный жид, будет блуждать по земле? Сказанным вполне определяется характер и тенденция полемики Шубарта. «Полемика, складывающаяся из злобных инсинуаций и безвкусных выходок, имеющих притязание на остроумие, слишком жалка, так что, пожалуй, было бы чересчур много даже назвать его паршивою. От нее нельзя не отвернуться с отвращением, предоставив ей спокойно пребывать далее в самообольщении и наслаждении самовосхваляемою «надлежащею глубиною и основательностью» [3].

7. Людвиг Фейербах.

Как ни жалка и грязна эта полемика и как ни забыты оба имени, соединившиеся для этой жалкой стряпни, тем не менее мы должны заметить, что важный, впоследствии вызвавший много толков вопрос об отношении философии Гегеля к учению о бессмертии здесь

---

[1] F. Th. Vischer, Kritische Gänge, Тюбинген 1844, т. II, стр. 69. Шубарт был учителем литературы и истории в гимназии в Гиршберге (1830), а потом профессором в университете в Бреславле (1841).

[2] Берлин, книгоиздательство Энслина, 1829.

[3] «Jahrbücher für wiss. Kritik», 1829. Собр. соч., т. XVII, стр. 197—228.

впервые появился в литературе и не был по существу рассмотрен Гегелем. Почти одновременно в Нюренберге появилось анонимное сочинение по вопросу о бессмертии: «Gedanken über Tod und Unsterblichkeit» (1830), в котором личное или индивидуальное бессмертие души отвергалось и осмеивалось со страстностью и ненавистью с точки зрения пантеистического миросозерцания. Текст этого сочинения состоит большею частью из стихов, кратких старинных вольных стихов (Knittelversen) и «сатирически-теологических дистихов». Стихи очень плохи, в особенности дистихи относятся к числу самых неудачных, когда-либо появившихся на немецком языке; стихов обоего рода, если бы они и были более удачны, написано слишком много, даже если и не принимать в расчет позднейших произведений. Интересная сторона этого сочинения заключается в его тенденции и личности автора. Не только вера в личное бессмертие, основанное на вере в воскресение плоти, но и связанная с нею христианская религия и теология, ортодоксальная, рационалистическая и мистическая, а также относящаяся сюда умозрительная философия и философская догматика принадлежат, по мнению автора, к области обмана и лжи и, согласно его намерению, должны подвергнуться насмешке и уничтожению.

Автором сочинения был Людвиг Андреас Фейербах из Ландсгута (1804—1872), четвертый из пяти сыновей известного криминалиста Анзельма фон Фейербаха. Он окончил гимназию в Ансбахе и сперва занялся изучением теологии в Гейдельберге. Здесь он учился один год, серьезно увлекаясь Даубом и испытывая отвращение к Паулусу, а потом отправился в Берлин слушать Гегеля и оставался в Берлине два года (от пасхи 1824 до пасхи 1826); в это время он прослушал все лекции Гегеля, все отделы его системы за исключением эстетики. Он чувствовал себя проникнутым истинностью философии Гегеля и, не будучи в состоянии примирить ее с теологиею, написал в марте 1825 своему отцу: «Я не могу более заниматься теологиею» (что произвело на отца неприятное впечатление). Вернувшись на родину, Фейербах вступил в число приват-доцентов философии, написав в духе Гегеля диссертацию «De ratione una, universali, infinita» (О едином всеобщем, бесконечном разуме), которую он послал своему учителю в Берлин из Ансбаха с подробным письмом, чрезвычайно важным для знания и оценки Фейербаха (22 ноября 1828). Мы говорим здесь о Фейербахе по поводу этого письма, обнаруживающего чрезвычайное почтение и благодарность к Гегелю и потому характеризующего это время, когда деятельность Гегеля в Берлине достигла своего кульминационного пункта. Весь Фейербах с его нетерпеливою стремительною манерою и страстным потоком идей стоит перед нашими глазами; только его стиль вовсе не имеет того взрывчатого характера, который сделал его впоследствии таким убедительным и для многих «захватывающим» писателем. В письме к Гегелю предложения очень длинны, запутанны и многоэтажны; за периодом в тридцать одну строку непосредственно следует другой в двадцать девять строк. Если бы Фейербах писал для большой публики такими периодами, как в этом письме, то он вовсе не достиг бы успеха, справедливо выпавшего на его долю.

Сжатое содержание его письма таково: «В течение двух лет он был непосредственным учеником Гегеля и пользовался его поучительным и воспитывающим преподаванием. Оно породило или пробудило в нем идеи, которые творчески продолжают действовать в нем, и он надеется, что и его диссертация, несмотря на все ее недостатки, все же заключает в себе следы того рода философии, которую можно было бы назвать осуществлением и обнаружением в мире идеи, воплощением чистого логоса. Такого рода философия бродит в недрах его духа. В философии, обозначаемой именем Гегеля, речь идет об интересах человечества, а не школы; дух этой новейшей философии стремится прорвать границы школы и стать всеобщим, всемирно-историческим, откровенным миросозерцанием; этот дух заключает в себе зерно нового мирового периода, теперь надобно основать царство идеи, царство мысли, созерцающей себя во всяком бытии и сознающей себя самое, уничтожить всякий дуализм и «низвергнуть с трона то миросозерцание, которое со времени христианской эры главным образом управляло миром»; нужно сделать это для того, «чтобы идея действительно существовала и господствовала, чтобы свет светил во всем и через все и чтоб старое царство Ормузда и Аримана, дуализм вообще, было побеждено. «Наступит и должно, наконец, наступить это единое господство разума». Поэтому теперь задача заключается не в развитии понятий в форме их всеобщности, в их всеобщей чистоте и замкнутом в себе бытии, а в том, чтобы действительно уничтожить, до основания разрушить прежние всемирно-исторические точки зрения на время и смерть, земной и потусторонний мир, я, индивидуум, личность, бога и т. п., в которых заключается основание прежней истории, а также источник системы христианских как ортодоксальных, так и рационалистических представлений» и т. д. «Разум в христианстве вовсе еще не искуплен. Поэтому-то смерть, хотя она есть чисто естественный акт, все еще бессмысленно считается необходимейшим поденщиком в винограднике господа, преемником и спутником Христа, впервые вполне заканчивающим дело искупления» [1].

Это письмо Фейербаха заключает уже в себе указания на будущие его проблемы и темы. Он выполнил свою программу. Чтобы обосновать истинный взгляд на смерть и разрушить ложные представления о земном и загробном мире, свойственные христианской религии и теологии, он пишет упомянутую диссертацию «Мысли о смерти и бессмертии» (1830). Чтобы осветить противоположность между философиею и христианскою религиею и уничтожить кажущуюся или поддельную видимость согласия между ними, он пишет в «Hallische Jahrbücher» статью «Ueber Philosophie und Christenthum» (О философии в христианстве, 1839). Чтобы разоблачить и низвести с трона христианского бога, который, по его мнению, есть не что иное, как бессознательно обого-

---

[1] «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass». Von Karl Grün. 1874, т. I, стр. 214—219. Ср. «Briefe von und an Hegel», II, стр. 247. К сожалению, издатель переписки Гегеля не напечатал этого письма; поэтому у нас нет правильного текста его, так как текст издания Грюна неточен: он, по его собственным словам, во многих местах разделил предложения там, где этого не было в тексте.

творенная сущность человека, чтобы решительно покончить с христиански-дуалистическим воззрением на мир и бога, он пишет свое главное сочинение Das Wesen des Christenthums (О сущности христианства), явившееся через десять лет после смерти Гегеля (1841). Быть может, слова, которыми Фейербах в одном ненапечатанном предисловии хотел обозначить свою философскую точку зрения, бросая взгляд назад, на всю свою литературную деятельность, были самым подходящим определением: он назвал ее «антропологическим пантеизмом». Было бы очень интересно знать, что сказал Гегель на изложенное выше письмо, в котором ученик, выражая свое почтение и восторг, с скромною миною объявляет ему революцию. Так как нет ни следа ответа, то с уверенностью можно предположить, что Гегель не ответил на это письмо и причислил его к тем юношеским мечтаниям, которые в то время во множестве посвящались ему.

II. Конец деятельности и жизни.

1. Должность ректора.

Гегель был избран ректором университета на 1829/30 учебный год. Состоя в этой должности, он прочитал две публичные речи на латинском языке: первую он произнес согласно обычаю при вступлении в должность 18 октября 1829, а вторую по поручению академического сената 25 июня 1830, в день трехсотлетнего юбилея аугсбургского исповедания.

В своей речи при вступлении в должность он, после традиционных риторических формальностей и любезностей, рекомендовал студентам правильное пользование академическою свободою и предостерегал их от злоупотреблений ею, из которых возникает распущенность; правильное пользование ею состоит в свободе учиться и усваивать ценные блага, которые университет доставляет своими факультетскими науками, учреждениями и лекциями [1].

Темою юбилейной речи была христианская свобода, как сущность протестантизма; ее вновь завоевал Лютер и сделал «великою хартиею евангелической церкви», разрушив в сношениях между богом и человеком преграду, эту «schisma religionis», пропасть между духовенством и светскими людьми, вырытую римскою церковью; он разрушил основы иерархии, о сопротивление которой разбивались все прежние реформаторские попытки. Протестантизм обосновывает и объясняет всеобщую принадлежность к духовенству всех верующих христиан, так как всякий человек, чтобы прийти к богу, должен пожертвовать собою самим и своим себялюбивым сердцем: в этом именно и состоит истинное жертвоприношение духовенства. Подобно тому, как брак и семья, работа и собственность, верность убеждениям и долгу содействуют принесению в жертву себялюбия, точно так же они содействуют и святости жизни, между тем как обет безбрачия и слепого повино-

---

[1] Собр. соч., т. XVII, стр. 314. В том году, когда Гегель был ректором, деканами были: Маргейнеке, фон Лансицоль, Вагнер и фон дер Гаген; в сенате оставались Штраус и Беккер, вновь избранными сенаторами были Бек (Boeckh), Вилькен и Ганс.

вения и отречение от собственности заслуживают порицания, как всякое ханжество[1]

Третьего августа 1830, в день рождения короля, Гегель, как ректор университета, должен был заняться торжественною раздачею премий и объявлением тем на премии в актовом зале. Философский факультет задал на премию исследование De diis fatalibus (О божествах рока); на эту тему было представлено пять работ, из которых одна удостоилась премии. Гегель объявил решение факультета и распечатал пакет с именем автора, произнося обычную формулу: Aperio schedulam, invenitur nomen Carolus Ferdinandus Gutzkow Berolinensis (открываю письмо, нахожу имя Карл Фердинанд Гуцков из Берлина)[2].

2. Июльская революция.

В то время, когда происходил этот акт, берлинские газеты были полны сообщениями о потрясавших мир событиях, происходивших в конце июля в Париже. Эти дни были названы «Великою неделею». В августе 1829 король Карл X распустил министерство Мартиньяка и сделал первым министром своего друга князя Полиньяка, находившегося в тесном союзе с иезуитами. 26 июля появились в Moniteur королевские указы, которыми свобода прессы была на время отменена и введена новая система выборов. Эти указы вызвали протест журналов и писателей, во главе которых стоял Тьер. Вслед за этим в уличных стычках королевские войска были побеждены, король и его дом были лишены трона и изгнаны, конституция была преобразована согласно принципу суверенитета народа, и корона была предложена герцогу Людовику Филиппу Орлеанскому, сыну Филиппа Egalité (3 августа). Он принял ее и вступил на французский трон как «король французов», будучи первым и единственным представителем династии орлеанского дома.

---

[1] Собр. соч., т. XVII, стр. 318—380 (стр. 320, 323 с.).

[2] Johannes Proelss, Das junge Deutschland, Штутгарт, Котта, 189 стр. 273. К. Ф. Гуцков (1811—1878) поступил на философский факультет в апреле 1829, слушал у Гегеля логику и метафизику, философию всемирной истории и летом 1831, в последний семестр академической деятельности Гегеля, еще философию религии. Убежденный в том, что высшие современные интересы нравственного, политического, религиозного и философского характера должны быть предметом также и повседневной литературы, он, будучи еще девятнадцатилетним студентом, основал для обсуждения их журнал в Берлине: «Forum der Journalliteratur», который, по недостатку подписчиков, спустя короткое время прекратил свое существование. Затем он отправился к Вольфгангу Менцелю в Штутгарт и вступил на ненадежный, усеянный шипами путь журналиста, будучи одним из самых одаренных и богатых знаниями вожаков нового литературного направления, называемого «молодою Германиею». Его предшественником был Генрих Лаубе из Шпроттау в Силезии (1806—1884); образцом ему также служил в своих путевых заметках и песнях первостепенный лирический поэт Генрих Гейне из Дюссельдорфа (1799(?)—1856), некогда ревностный слушатель Гегеля в Берлине (от пасхи 1821 до пасхи 1823), живший после победы июльской революции в Париже, сначала в добровольном, а потом в вынужденном изгнании. Его могила находится на Монмартрском кладбище в Париже, мраморная статуя его, сделанная датским скульптором, поставлена в Корфу, во дворце императрицы Елизаветы Австрийской, а его песни живут в бесчисленных музыкальных композициях.

Наступило царство либеральной буржуазии. Виктор Кузен сделался статским советником и членом совета министерства народного просвещения; занимая эту должность, он еще раз побывал в Берлине в мае 1831 с целью познакомиться с постановкою преподавания в Пруссии. В следующем году он сделался пером Франции и в 1840, в течение нескольких месяцев, был министром народного просвещения в то время, как первым министром был Тьер.

Июльская революция и европейские волнения, победоносная бельгийская революция, несчастное польское восстание, а также всевозможные волнения в Германии, последовавшие за событиями в Париже, вовсе не соответствовали идеям и ожиданиям Гегеля. Он был уверен в том, что эра революции и государственных переворотов закончилась падением Наполеона, что наступила пора разумного исследования и прогресса, как он возвестил это в своих вступительных речах в Гейдельберге и Берлине: эра спокойного, сознательного и обдуманного развития, признанная и в его системе заключительным актом мудрости, эволюция справедливости в мире, составляющая и по Канту задачу будущего. Однако, оказалось, что 1815 год был заключением не века, а только первого акта революции, пятнадцатилетняя реставрация была лишь антрактом. Взрывы революции вспыхивали вновь на мировой сцене и открывали неожиданные и неприятные картины будущего как философу Гегелю, так и историку Нибуру. Даже английской конституции угрожали революционные опасности, вследствие поставленной на очередь реформы парламента.

3. Английский билль о реформе.

Во время академической деятельности Гегеля, соответствующей жизни целого поколения (1801—1831), три главные темы были предметом его политических размышлений и сочинений: устройство немецкого государства, спор о виртембергской конституции и английский билль о реформе. Первое из этих сочинений относится к началу его деятельности в Иене, второе к началу деятельности в Гейдельберге, а третье было написано в конце его деятельности в Берлине. Он напечатал только два последних сочинения: первое в Heidelbergische Jahrbücher, а последнее, бывшее также его последним сочинением вообще, в прусской правительственной газете. Между этими двумя замечательными и интересными публицистическими произведениями Гегеля протекли три пятилетия реставрации и июльские дни 1830. Переменами в современном положении вещей объясняются и перемены во взглядах и настроении философа. В своей критике совещаний виртембергских чинов он защищает новое право против старого, рациональное против исторического, государственное единство и представительство его на французский образец против древне-виртембергского строя и права; наоборот, в своей оценке английского билля он стоит на стороне старого права против нового, на стороне исторического элемента против рационального, на стороне старой английской конституции и ее правовых отношений, главным образом составляющих аггрегат положительных определений, возникших из частного права, против со-

временной количественной избирательной системы по французскому образцу, основанной на цензе и числе. Гегель борется с этими «французскими абстракциями» и их следствиями, опасными для сохранения и существования британского государства. В основе он стоит на стороне высоких тори и симпатизирует Веллингтону и Роберту Пилю против реформаторов парламента Грея и Джона Росселя.

Положительные правовые отношения привели к тому, что ничтожные местечки и города с очень малым количеством жителей обладали избирательным правом, тогда как большие торговые города с сотнями тысяч жителей, в роде Бирмингама и Манчестера, не имели его. Билль о реформе имел целью устранить это зло; в следующем году (1832) он сделался законом, и, благодаря ему, число английских избирателей удвоилось. Впоследствии борьбу за реформы продолжали сперва Дизраэли, а затем Гладстон, и в течение полустолетия уже удвоившееся число английских избирателей более чем удесятерилось.

Тем не менее в 1831 году вопрос о реформе находился еще в положении настолько сомнительном, что лишь благодаря большинству о д н о г о голоса билль достигнул второго чтения. Это неопределенное и сомнительное положение билля вызвало рассуждения Гегеля в прусской газете.

Как ни иррациональны были современные формы английского избирательного права, тем не менее результаты их были превосходны и по свидетельству таких людей, как Веллингтон и Роберт Пиль, устройство палаты общин не могло быть лучшим и более полезным для блага Англии, чем в их время. Веллингтон предостерегал против меркантильного духа, который достигнет преобладания в парламенте вследствие билля, если он получит силу закона. Именно маленькие гнилые местечки (rotten boroughs) с их продажными или зависящими от нескольких лиц и семейств избирательными голосами открывают доступ в парламент выдающимся государственным людям и сведущим представителям высших финансовых интересов. Гегель охотно ссылается на речи герцога Веллингтона, «который, правда, не обладает влиянием оратора, потому что неспособен к легкой, часами приковывающей внимание хвастливой болтливости, благодаря которой многие члены парламента приобрели славу красноречивых ораторов, между тем как его речи, несмотря на отрывистость фраз, в которой его упрекают, богаты содержанием и точками зрения, проникающими в сущность вопроса». С 1688 года (года революции, низвергнувшей с трона католическую династию Стюартов) до сих пор, благодаря союзу богатства, талантов и разнообразных знаний, представляющему высшие интересы государства, дела страны велись, по словам Веллингтона, с а м ы м л у ч ш и м и с л а в н ы м путем.

Исходя из оснований, разобранных в статье с большим знанием дела, Гегель сомневается в том, что избирательная реформа принесет практическую пользу в отношении некоторых действительных зол, например, взимания десятины, прав помещиков, права охоты и т. п. В особенности же он опасается, что влияние реальных интересов будет ослаблено выдвигающимся на первый план влиянием, так называемых, принципов; он опасается что «hommes à principes» станут

выше цениться, чем «hommes d'état», и абстрактное мышление приобретет больше влияния, чем следует. «Противоположность между hommes d'état и hommes à principes, резко выступившая во Франции в самом начале революции и еще не обнаружившаяся в Англии, может явиться на сцену вследствие открытия широкого пути в парламент. Новый класс может легко приобрести влияние, так как принципы, как таковые, просты, а потому они легко схватываются даже невежественными людьми и при некоторой подвижности таланта (так как они ввиду их всеобщности имеют претензию охватывать все), а также при некоторой энергии характера и честолюбии служат удобным средством для всеразрушающего красноречия и ослепляют разум такой же неопытной толпы; наоборот, знание, опыт и деловая рутина государственных людей усваиваются не так легко, между тем как они одинаково необходимы для применения в действительной жизни разумных принципов». Борьба между положительными интересами и требованиями реальной свободы будет особенно опасна потому, что монархическая власть в Англии слишком слаба, чтобы выступить в роли посредницы. «Другою силою может быть народ, и оппозиция, построенная на основах, до сих пор чуждых парламенту, почувствовав неравенство своих сил в сравнении с противоположною парламентскою партией, может попытаться искать силы в народе, и тогда вместо реформы произойдет революция»[1].

Этим пророчеством заканчивает Гегель свое последнее произведение, напечатанное целиком только в собрании его сочинений.

4. Эпидемия холеры. Письмо к Г. Беру. Письмо к Гансу.

Наступило мрачное время, когда летом 1831 азиатская холера впервые перешагнула границы Германии и стала производить опустошения в Берлине. Между тем как болезнь свирепствовала, Гегель счастливо довел до конца летний семестр и вскоре переехал к своим на дачу, в саду Грунова в Крейцберге, куда во время укрыл свою семью от заразы. Здесь, в кругу семьи, он спокойно и удобно провел летние каникулы.

В конце августа у его друга Генриха Бера (брата композитора Д. Мейербера и драматического поэта Михаила Бера) умер маленький ребенок-сын. Гегель послал ему со своей дачи письмо с выражением глубокого утешающего участия (1 сентября 1831). Его утешения были в высшей степени просты, естественны и в то же время редки. Он утешал горюющего отца не вечностью небесной жизни, а непрочностью земной жизни. Если мы теряем какое-либо ценное благо, то потеря приносит нам горе, однако, в том, что мы обладали благом, пережили его, заключается неразрушимое и утешительное приобретение. Неужели мы бы предпочли скорее вовсе не иметь такого блага, чтобы не терять и не лишаться его? «Я бы предложил вам тот вопрос, который поставил моей жене при подобной, но еще более ранней потере тогда единствен-

[1] «Allg. preussische Staatszeitung», 1831, № 115—118. Собр. соч., т. XVII, стр. 425—470. (Стр. 446 с., 461, 479.)

ного нашего ребенка: что она предпочла бы, счастие иметь такого ребенка, и, имев его в лучшую пору жизни, потом потерять его, или же вовсе не быть причастным этому счастью? Ваше сердце отдаст предпочтение первому случаю, который подобен Вашему»[1].

С приближением поздней осени и нового семестра эпидемия стала ослабевать и, повидимому, исчезать. Гегель и его семья вернулись в свою квартиру на Купферграбене. Гегель объявил на зимний семестр два курса: философию права (которую он также читал в первом семестре) от 12 до 1 ч. и историю философии от 5 до 6 ч. По поводу объявлений о читаемых курсах в здании университета произошел по вине Ганса чрезвычайно неприятный для Гегеля случай. Ганс объявил, что будет читать курс истории общего права и историю учреждений римского права. Могло казаться, что между первым его курсом и курсом философии права Гегеля существует конкуренция. Между прочим у них об этом была речь. В своем объявлении Ганс упомянул об этой конкуренции и настойчиво рекомендовал студентам посещение лекций Гегеля. Рекомендация не заключала в себе ничего дурного, она не имела также притязательного характера, но была в высшей степени бестактна и обнаруживала отчасти то неумение держать себя, тот недостаток в verecundia, который, по словам Шопенгауера, составляет основную черту еврейского характера. Ганс был всегда благодарным и почтительным учеником Гегеля, он был одним из его любимцев и его товарищем, будучи на двадцать восемь лет моложе Гегеля. Он сам послал Гегелю свое объявление. В ответ на это Гегель отправил ему письмо, состоявшее всего из одного предложения, в котором, однако, Гегель хотел сказать все, так что не щадил слов, и потому оно, несмотря на свое единство, вышло довольно длинным. Вот это письмо: «В ответ на эксцентричное, как я готов выразиться, средство, пришедшее Вам в голову, дорогой профессор, сделать объявление, в котором Вы говорите студентам о конкуренции, подвергавшейся нашему обсуждению, и позволяете себе рекомендовать им посещение моих лекций, я мог считать своим долгом сделать с своей стороны также публичное объявление с целью предотвратить возможное среди моих товарищей и студентов предположение, выставляющее меня в глупом свете, будто бы я согласен с Вашим объявлением, будто бы такое Ваше объявление и рекомендация моих лекций вызваны мною самим, как Вы почти даете мне понять в своем заявлении, не употребляя, однако, моих выражений; надежда, что, по крайней мере, люди, знающие, меня, не припишут мне такого поступка и опасение дать Вам повод к новым неловкостям и промахам заставляют меня выразить Вам свой взгляд на Ваше объявление этими строками, а не объявлением. Преданный Вам Гегель». Письмо было помечено так: «Берлин, 12 ноября 1831»[2]. Без сомнения это последние строки, написанные Гегелем.

---

[1] «Briefe von und an Hegel», II, стр. 365. О Генрихе Бере и его дружбе с Гегелем ср. саркастические слова Генриха Гейне в его «Geständnisse», собр. соч., т. XIV, стр. 277 и сл.

[2] Dorow, Denkschriften und Briefe zur Charakteristik der Werke und Litteratur, т. VI, Берлин (Александр Дункер, 1840), стр. 147—177.

5. Смерть и погребение.

Чувствуя себя вполне хорошо, Гегель начал свои лекции в четверг 10 ноября и продолжал их на следующий день; он говорил с необыкновенною силою, с необыкновенным огнем, увлекая жадно следивших за его речью слушателей. «Сегодня я особенно легко чувствую себя», сказал он своей жене, вернувшись домой.

В воскресенье, 13 числа, перед обедом он внезапно заболел, почувствовав сильные боли в желудке, за которыми последовала рвота. Приглашенные к обеду гости не были приняты. После бессонной и мучительной ночи в понедельник утром, он, казалось, чувствовал себя лучше, однако, упадок сил был так велик, что он не мог подняться. Он лежал, как в дремоте. В три часа у него начались судороги в груди, члены начали коченеть и в 5¼ ч. он умер, не вкусив страданий смерти и не боровшись с нею. Последние минуты жизни были для него так же легки, как последние слова на кафедре. Его семья стояла на коленях у постели; при его смерти присутствовал единственный друг, позванный его женою, Иоаганнес Шульце. Врачи, призванные тотчас же и сначала вовсе не беспокоившиеся, определили его болезнь, как «холеру в ее интенсивнейшей форме». В тот же самый день за 115 лет до Гегеля (14 ноября 1716) умер Лейбниц в Ганновере.

Торжественное погребение состоялось 16 ноября в три часа пополудни. Маргейнеке, как ректор, произнес речь в актовом зале университета, а у могилы говорили Ферстер, как друг, и Маргейнеке, как проповедник. Могила, по желанию Гегеля, находится рядом с могилою Фихте, по близости от Зольгера [1].

В обеих речах выразились вполне понятные чувства горя, любви и преклонения, сильно повышенные впечатлением внезапной потери. Личность покойного была изображена в них с одушевлением, в чрезвычайных выражениях. Маргейнеке сравнивал с самим воплотившимся логосом усопшего мыслителя, все учение которого было направлено на развитие и познание логоса. В другом месте своей речи он показывает черты характера Гегеля в естественном и привлекательном свете. «Мы не можем дать смерти прав над ним; смерть отняла от нас лишь то, что не составляло его самого. Он сам — это его дух, как он проглядывает сквозь всю его сущность, привлекательную, дружелюбную, доброжелательную, как он обнаруживался в его благородном высоком направлении, как он высказывался в чистоте и привлекательности, в спокойном величии и детской простоте всего его характера, с которым легко примирялся даже всякий предубежденный человек, узнавши его поближе; — его дух, как он живет и вечно будет жить в его сочинениях, в его многочисленных почитателях и учениках» [2]. Гово-

---

[1] О смерти Гегеля, его последних днях и часах ср. письмо его жены к его сестре Христиане, которая много лет была воспитательницею в семье графа Берлихингена, в замке в Ягстгаузене, и впоследствии подверглась тяжкому страданию мозга, незадолго до получения известия о смерти брата; жизнь ее сделалась для нее невыносимым бременем, от которого она, наконец, освободилась в волнах реки Нагольд, Розенкранц, стр. 422—426

[2] Розенкранц, стр 562—566.

рят, будто Ферстер не только сравнил, но даже прямо назвал его святым духом. Эту клевету распространил, по своему обыкновению, Вольфганг Менцель, и опровергнул Д. Ф. Штраус, присутствовавший на погребении [1].

Ораторы справедливо указывали с торжеством на сохраняющую свое влияние силу гения и произведений Гегеля, на бессмертие его имени. Они справедливо считали себя и всех присутствующих счастливыми и утешали тем, что они имели в своей среде этого человека; испытывали на себе его влияние и пользовались им. Истинно гегелевские утешения!

Мы, живущие в конце XIX века, спустя три поколения после Гегеля, можем прибавить то, чего ораторы не сказали и не могли сказать, но что известно потомкам: что Гегель умер не только мирно, но и во время (εὐκαίρως), в полном цвете лет, сил и славы; он вполне осуществил выпавшую на него историческую задачу, как писатель и преподаватель философии в своих произведениях и лекциях. Когда он умер, в нем не было ничего пережившего себя.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ.

СОЧИНЕНИЯ ГЕГЕЛЯ И СОБРАНИЕ ИХ.

I. Сочинения, изданные самим Гегелем.

1. Иена.

Так как в биографии Гегеля мы уже подробно говорили о возникновении его сичинений, то мы должны здесь лишь в удобной для обзора и хронологической форме перечислить известные нам литературные факты. Все его сочинения относятся к годам его преподавательской деятельности в Иене, Нюренберге, Гейдельберге и Берлине (1801—1831).

1. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie bei dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts (Различие между системами философии Фихте и Шеллинга, в связи с обзором Рейнгольда состояния философии в начале XIX века), первый выпуск, Иена, в академическом книгоиздательстве у Зейдлера, 1801. Предисловие помечено так: «Иена, в июле 1801».

2. Dissertatio philosophica de Orbitis planetarum (Философская диссертация об орбитах планет), Иена 1801. Гегель получил право на чтение лекций 27 августа 1801.

3. Kritisches Journal der Philosophie (Критический журнал философии), издававшийся Шеллингом и Гегелем в Тюбингене в книгоиздательстве Котта в 1802—1803. Два томика журнала, каждый из трех номеров (последний помечен 1803 годом), заключают в себе восемь

[1] D. F. Strauss, Streitschriften, III вып., стр. 212, Тюбинген 1837.

критических статей; они не подписаны, авторами их были издатели или выдавали себя за таковых. Из этих статей следующие шесть включены в собрание сочинений Гегеля; я называю их по порядку, в каком они находятся в журнале:

1. Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. I. St. 1 (Введение. О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии, в особенности).

2. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellt an deu Werken des Herrn Krugs. I. St. 1 (Как относится обыкновенный человеческий рассудок к философии, — изображено на примере сочинений господина Круга).

3. Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen und Vergleich des neuesten mit dem alten. I. St. 2 (Отношение скептицизма к философии, изображение различных модификаций его и сравнение новейшего скептицизма с древним).

4. Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt. I. St. 3 (Об отношении философии природы к философии вообще).

5. Glauben und Wissen. Die Reflexionsphilosophie der Subjectiwität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. II. St. 1 (Вера и знание. Рефлективная философия субъективности в ее совершенной форме, как философия Канта, Якоби и Фихте).

6. Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften. II. St. 2 и 3 (О способах научной разработки естественного права, о месте его в практической философии и об отношении его к наукам о положительном праве [1].

Что касается четвертой из этих статей, Шеллинг, спрошенный лейпцигским философом Х. Г. Вейсе, кто ее автор, письменно ответил, что она принадлежит ему, между тем как, по словам Мишле, он из уст самого Гегеля слышал, что статья написана им. Итак, в данном случае вопрос об авторе этой статьи оказывается спорным и потому сомнительным. Статья эта помещена в произведениях обоих философов. И. Э. Эрдманн и Гайм, на различных основаниях, высказываются в пользу авторства Шеллинга [2]. Судя по слогу и способу изложения, нужно согласиться с ними; впрочем, вопрос этот сам по себе не имеет важного значения.

---

[1] Статьи 1—3 находятся в т. XVI собр. соч., между тем как статьи 4—6 помещены в другом порядке в I томе!!

[2] Joh. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, III, 2 отд. (Лейпциг, Фогель, 1853), стр. 693 и сл. — R. Haym, Hegel und seine Zeit (Берлин, Гертнер, 1851), лекция VII, стр. 495.

4. Phänomenologie des Geistes. System der Wissenschaft (Феноменология духа. Система науки). Первая часть. Гамбург и Вюрцбург, у Гебгардта, 1807 [1]. Спустя двадцать четыре года понадобилось второе издание этого сочинения. Подготовлением его Гегель был занят незадолго до своей смерти.

2. Нюренберг.

Wissenschaft der Logik (Наука логики). Первая часть: объективная логика. Первый отдел: учение о бытии. Второй отдел: учение о сущности. Нюренберг, 1812. Вторая часть: субъективная логика или учение о понятии. Нюренберг, 1816. Предисловие к первой части было помечено следующим образом: «Нюренберг 22 марта 1812», предисловие ко второй части: «Нюренберг 21 июля 1816» [2].

Гегель был занят новым изданием этого второго своего главного сочинения, когда смерть прервала его работу. Предисловие к новому изданию первой книги логики было, без сомнения, последнею его статьею; на нем поставлена дата: «Берлин, 7 ноября 1831». Оно было написано за неделю до смерти.

3. Гейдельберг.

1. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Энциклопедия философских наук в сжатом очерке). Для руководства к лекциям [3].

Это сочинение пережило четыре издания. Предисловие Гегеля к первому изданию помечено: «Гейдельберг в мае 1817», ко второму (десятью годами позже): «Берлин 25 мая 1817», к третьему: «Берлин 19 сентября 1830». Четвертое издание без перемен сделано Розенкранцем и снабжено предисловием; оно помечено так: «Кенигсберг 29 октября 1844».

2. Ueber Fr. Jacobis Werke, dritter Band (О третьем томе произведений Якоби, изданном в Лейпциге у Флейшера мл. в 1816). В Heidelbergische Jahrbücher der Litteratur, 1817 [4].

3. Отрывки появившихся в печати совещаний собрания виртембергских чинов в 1815 и 1816. I—XXXIII отд. В Heidelbergische Jahrbücher, 1817 [5].

4. Берлин.

1. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse (Основные черты философии права или естественного права и государ-

---

[1] Ср. выше, гл. VII, стр. 71—72.
[2] Там же, стр. 85.
[3] Там же, гл. IX, стр. 104 и сл.
[4] Только эта статья о Якоби принадлежит Гегелю; статья же о I томе сочинений Якоби («Heidelbergische Jahrbücher», 1813) ошибочно помещена в собрание сочинений Гегеля (т. XVI).
[5] См. выше, гл. IX. стр. 108—110.

ственной науки в сжатом очерке), Берлин, 1821. Предисловие помечено; «Берлин 28 июня 1820»[1].

2. Восемь статей в Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik за 1827—1831:

1. Рецензия на сочинение В. Гумбольдта «Об эпизоде из Магабгараты, известном под именем Бгвадад-Гита». Берлин, 1826. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1828.

2. О «Посмертных сочинениях и переписке Зольгера» в изд. Людвига Тика и Фридриха фон Раумера. Там же, 1828.

3. О «Сочинениях Гамана, в изд. Рота, в семи частях (Берлин у Реймера, 1821—1825)». Там же, 1828.

4. О сочинении Карла Фридриха Г. «Афоризмы о незнании и абсолютном знании в отношении к христианскому знанию о вере». Там же, 1829.

5. Рецензия на сочинение: «Об учении Гегеля или абсолютном знании и современном пантеизме». Там же, 1829.

6. Рецензия на сочинение: «О философии вообще и энциклопедии философских наук Гегеля, в частности». Там же, 1829[2].

7. О сочинении доктора А. Л. И. Олерта: «Идеал-реализм». Там же, 1831.

8. Рецензия на сочинение: «Об основах, расчленении и порядке эпох всемирной истории. Три лекции, читанные И. Герресом в Мюнхене, в университете Людовика Максимилиана». Там же, 1831.

3. Ueber die englische Reformbill (Об английском билле о реформе). В Allgemeine preussische Staatszeitung, 1831. Ввиду некоторых цензурных затруднений в этой газете появилась только первая часть статьи, которая целиком напечатана впервые в XVII томе собрания сочинений.

II. Издание собрания сочинений.

1. Задача

Вскоре после смерти Гегеля его берлинские друзья и ученики соединились с целью издать полное собрание сочинений своего учителя, в котором они хотели поместить уже напечатанные отдельные произведения и статьи, напечатать посмертные произведения его и расположить целое таким образом, чтобы был принят в расчет как хронологический, так и систематический порядок. В четырех напечатанных главных произведениях: Феноменологии духа, Логике, Энциклопедии и Философии права исторический порядок был также систематическим. Посмертные произведения состояли из записанных лекций; часть их принадлежала самому Гегелю, а часть состояла из избранных, наиболее пригодных для издания записок слушателей. Хронологический порядок этих рукописных лекций был таков: История фи-

[1] Там же, гл IX, стр. 110—119

[2] Ср. о 3—6 из названных рецензий выше, гл. XIII, стр. 181—188.

лософии. Эстетика, Философия религии и Философия истории. По Гегелю, первую часть системы науки составляет феноменология духа, вторую — логика и метафизика, а третью — философия природы и философия духа; последняя в свою очередь делится на три части или ступени: как наука о субъективном духе, она есть антропология и психология, как наука об объективном духе, она есть философия права и государства и философия всемирной истории, как наука об абсолютном духе, она состоит из эстетики или философии искусства, философии религии и истории философии. Философию природы и антропологию (психологию) Гегель изложил только в Энциклопедии.

Собрание сочинений Гегеля должно было сообразоваться с этим порядком их.

2. Издатели и издание.

Для осуществления этого издания соединились семь ученых, все друзья и ученики Гегеля и, за исключением первого и последнего, также его товарищи: Иоганнес Шульце, Филипп Маргейнеке, Эдуард Ганс, Леопольд фон Геннинг, Генрих Густав Гото, Карл Людвиг Мишле и Фридрих Ферстер, все знакомые нам имена. Общее заглавие издания было такое: «Произведения Георга Вильгельма Фридриха Гегеля; полное собрание, изданное друзьями его: (следует перечисление семи имен в приведенном выше порядке)». Эпиграфом к каждому заглавному листу служит удачно избранные слова Софокла: Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου (истина сильнее всего покоряет разум) [1]. Это собрание было напечатано книгоиздательством Дункера и Гумбло в Берлине.

Издатели распределили между собою работу таким образом, что Шульце издал Феноменологию, Маргейнеке лекции по философии религии, а также сочинение о доказательствах бытия бога, Ганс — философию права и лекции по философии истории, Геннинг — Логику, Гото — лекции по эстетике, Мишле — философские статьи и лекции по истории философии, Геннинг, Мишле и Людвиг Боуманн — Энциклопедию, Ферстер и Боуманн — статьи по различным вопросам, и Карл Розенкранц — философскую пропедевтику (из эпохи нюренбергской деятельности Гегеля). Собрание состоит из восемнадцати томов, и было издано в течение восьми лет (1832 — 1840). Но так как три части тома, содержащего в себе лекции по эстетике, а также две части философии религии могли быть и называться **томами**, то по величине собрание равняется **двадцати** томам, к которым были еще присоединены в качестве «дополнительного тома» в двух частях (XIX, 1 и 2) переписка Гегеля и биография его, составленная Розенкранцем, а также документы.

В последнем году указанного периода времени (1840) явились вторым изданием: философия права, лекции по философии истории, по философии религии и по истории философии. Второе издание лекций по философии истории было сделано историком Карлом Гегелем.

Из этих двадцати томов девять, а если прибавить сюда философ-

[1] Эти слова помещены в начале Флорилегия Стобея. Meinecke, Ausgabe des Stobaeus, IV, стр. 242, A. **Nauck**, Tragicorum Graecorum fragmenta, стр. 244.

скую пропедевтику, то десять состоят из лекций, так что половина всего собрания составилась из посмертных сочинений.

Порядок томов таков: т. I. Философские статьи, т. II. Феноменология духа, тт. III — V. Наука логики, т. VI и VII 1 и 2. Энциклопедия, с дополнениями из лекций и тетрадей, т. VIII. Философия права т. IX. Лекции по философии истории, т. X в трех частях. Лекции по эстетике, тт. XI и XII. Лекции по истории религии, тт. XIII — XV. Лекции по истории философии, тт. XVI — XVII. Различные сочинения, т. XVIII. Философская пропедевтика.

Нельзя одобрить того, что сочинение Гегеля на право чтения лекций De orbitis planetarum помещено в XVI томе, а не в первом томе на первом или втором месте. Почему в первом собрании сочинений Гегеля первое его сочинение отделено от первого тома четырнадцатью томами? На том же основании следует упрекнуть издателей в том, что из статей, помещенных в «Критическом журнале философии» и приписываемых Гегелю, три последние помещены в первом томе, а три первые в шестнадцатом. Также правильнее было бы, если бы Энциклопедия в том виде, как она вышла в третьем издании в последний раз из рук Гегеля, составила шестой том собрания, без дополнений второстепенного характера.

III. Источники для издания лекций.

1. Философия истории.

Лекции по философии истории Гегель впервые начал читать в Берлине и притом в промежутке между 1822 — 1831 каждые два года зимою, следовательно, всего он читал их пять раз. Первый раз он потратил три четверти времени на введение и Китай, а в последний раз (в 1830) он принялся за формальную разработку введения и написал три четверти его (73 страницы из 98); эта часть, как торс, созданный самим Гегелем, без изменений включена в издание.

Редактор первого издания (Ганс) воспользовался, как источником второй степени, записками И. Шульце, Гото, Вердера, Геймана, Карла Гегеля и капитана Грисгейма, внимательного и прилежного слушателя, который тщательно составил полезные для издания записки, часто упоминаемые издателями среди вспомогательных источников. Ганс главным образом руководился лекциями последнего семестра (1830 — 1831).

Так как в первые года был более развит **философский** характер лекций, а в последние, наоборот, **исторический** характер или повествовательное изложение, то после смерти Ганса (1839) редактор второго издания Карл Гегель, тесно примыкая к собственноручным записям своего отца, попытался дать обе формы изложения и в особенности восстановить в первоначальной силе и свежести некоторые выражения, относящиеся к первому периоду, что было одобрено И. Шульце, Геннингом и Гото, которые играли роль, как бы эфоров, при обработке второго издания.

На лекции по философии истории Гегель употреблял такое же число часов в неделю, как и на лекции по эстетике. Эти курсы в устном изложении были одинаково велики, но если их сравнивать в напечатанном виде, то лекции по эстетике оказываются в три раза превосходящими по объему лекции по философии истории: последние (т. IX) изложены на 547 страницах, а первые (т. X в трех частях) на 1593. Отсюда ясно, что развитие мысли в лекциях по философии истории было более медленное, количество деталей и подразделений менее значительное и повторений было гораздо больше, чем в лекциях по эстетике.

2. Эстетика или философия искусства.

Следует тотчас же заметить, что из всех лекций Гегеля Эстетика издана лучше всего. Согласно своему художественному складу мышления и духа, сочетающему в себе дух Гегеля и Зольгера-Тика, Гото относился к своей задаче, как реставратор, точно воспроизводящий старую картину, совершенно погруженный в свою работу, полный стремления не обнаружить при восстановлении себя самого, не сделать своих дополнений и изменений. В собственноручных записях Гегеля он видел эскиз, сделанный рукой самого мастера, а в записках слушателей — лишь подражания учеников, в которых черты и пульс жизни исчезли, которые относятся в картине действительных лекции, как маска мертвеца к портрету.

По эстетике Гегель также читал пять раз: первый раз в Гейдельберге летом 1818, следующие разы в Берлине летом 1820, 1823, 1826 и последний раз зимою 1828/29. Самый ранний рукописный набросок, относящийся к 1818, без сомнения, составленный уже в Нюренберге, расположенный по параграфам и предназначенный для диктования, как это видно между прочим из объявления об этом курсе в обзоре лекций в Гейдельбергском университете [1], устарел в глазах Гегеля, когда он вновь обработал эстетику в Берлине для своих лекций летом 1820 и составил записки, остававшиеся постоянною основою для всех последних лекций и послужившие главным источником для издания. Введение обработано и со стороны стиля, остальное состоит главным образом из лаконических важнейших слов, коротких, не связанных друг с другом предложений, к которым из года в год беспорядочно присоединялись примечания на полях со значками, указывавшими то вверх, то вниз, то направо, то налево и служившими препятствием для быстрого ориентирования, необходимого для преподавателя на кафедре. Существенные изменения, относящиеся к годам 1823, 1826, 1828/29, помещены на отдельных добавочных листках. В 1823—1827 деятельность Гегеля достигла своего кульминационного пункта; это была также самая содержательная эпоха и в отношении дальнейшей разработки его лекций. Ценность и значение предметов его труда повышается в его духе каждый раз, когда он вновь продумывает и обрабатывает их. В особенности это можно сказать об эстетике.

---

[1] См. выше гл. IX, стр. 107, прим.

Вспомогательными источниками для издания и здесь служат записки учеников: курс 1823 года был записан самим Гото, для курса 1826 года он пользовался тетрадями Грисгейма, референдария Вольфа и поэта Штиглица, а для курса 1828/29 тетрадями Бруно Бауера, профессора Дройзена и лиценциата Ватке.

Общество издателей обещало передать в лекциях слова и выражения так, как они наиболее соответствуют духу покойного мыслителя. Лекции Гегеля должны были превратиться не просто в напечатанные книги, а в книги, которые *говорят* и притом так говорят, как сам Гегель, который иначе говорил, чем писал; цель этого издания состояла в том, чтобы прежние его слушатели вновь могли узнать своего учителя, а новые читатели могли бы не только читать его, но и слышать. Мархейнеке и Мишле в предисловиях к своим изданиям ссылаются на свое обещание, чтобы оправдать приемы, употребленные ими при издании. Гото неуклонно имел в виду эту задачу реставрации и удачнейшим образом решил ее. Он заботился не о том, чтобы путем исправления стиля в рукописях Гегеля и записках учеников придать его эстетике книжный характер, вследствие чего возникла бы лишь мертвая книга, также не о том, чтобы путем поправок в расчленении сочинения, примерах, переходах и т. п. исправить некоторые внутренние погрешности (как некоторые хотели), вследствие чего возникла бы не лучшая книга, а мертвая и в то же время *ложная* книга; *изменения*, где они оказались необходимыми, должны были приспособиться и подойти к смыслу и духу лекций Гегеля, чтобы книга жила и говорила подобно оригиналу, лишь освободившись от *случайностей*, связанных с устным изложением. Для этой цели нужно было в некоторых местах удобнее и яснее расположить материал. «Кто и в этом видит ошибку, — говорит издатель, — в ответ тому я могу сослаться на тридцатилетнее близкое знакомство с философиею Гегеля, на продолжительные дружеские отношения с ее творцом и на нисколько не ослабевшее еще воспоминание об оттенках его изложения» «Мое внимание главным образом было направлено на то, чтобы, составляя с трудом из столь разнообразного материала текст, насколько этого требовал такой редакционный труд и допускало счастие, вновь вложить в него душу и внутреннюю жизненность, сквозившую во всем, что̀ Гегель говорил и писал». Кто с любовью и пониманием следил в продолжение значительного времени за своеобразным характером лекций Гегеля, тот признает главным достоинством их, кроме мощи и полноты мысли, невидимо просвечивающую во всем теплоту, а также постоянное присутствие творчества, благодаря которому возникали тончайшие различения, многосторонние сочетания мыслей, грандиознейшие воззрения, богатейшие подробности и широкие точки зрения, как бы в акте самособеседования духа, углубившегося в себя и в свою истинную сущность, и воплощались в простые слова, при своей обыкновенности всегда все же новые, при своей неожиданности всегда в то же время заслуживающие внимания и исстари существующие. Но всего удивительнее были те потрясающе зажигательные вспышки гения, в которых обыкновенно неожиданно сконцентрировывалась сама сущность натуры Гегеля и с неописуемою силою выражались самые глубокие и лучшие стороны его духа, пробуждая богатые созерцания и

ясные мысли в тех, кто вполне был способен понимать его. Но внешняя сторона его речи не представляла препятствий лишь для тех, кто, благодаря продолжительному слушанию, уже настолько привык к ней, что скорее был бы смущен легкостью, гладкостью и изяществом фразы»[1].

3. Философия религии.

Уже спустя полгода после смерти Гегеля Маргейнеке подписал предисловие к своему изданию лекций по философии религии: «Берлин шестого мая 1833». В течение года были напечатаны оба тома этого издания (XI и XII); они явились первыми из всего собрания сочинений. Точно так же в течение года были напечатаны и оба тома «второго исправленного издания» (1840).

Гегель начал свои лекции по философии религии впервые в Берлине и читал их четыре раза в течение десятилетия от 1821 — 1831, в летнем семестре 1821, 1824, 1827 и 1831. Собственноручные записки Гегеля относятся к 1821 году. Капитан Грисгейм переписал составленные им записки (1824) и подарил их Гегелю, который, дополнив их, пользовался ими на кафедре (1827). Таким же образом поступил швейцарец Мейер, записками которого Гегель также пользовался на кафедре (1831), дополнив их. К последнему семестру относятся записки Карла Гегеля.

Первое издание лекций по философии религии основывалось главным образом на курсе Гегеля, читанном в последнем семестре (1831), а второе издание было улучшено и дополнено благодаря тому, что издатель воспользовался первым курсом Гегеля, собственноручными записками Гегеля и тетрадями Геннинга (1821), Мишле и Ферстера (1824), Дройзена (1827), Гейера, Рейхенова и Рутенберга (1831). Так как Маргейнеке вместе с тем занимался изданием сочинений Дауба, то при редактирования этого второго издания XI и XII томов сочинений Гегеля, ему оказал существенную помощь лиценциат Бруно Бауер, в то время приват-доцент в Бонне. Маргейнеке хвалит его «проницательность и ученость, его умозрительный талант и тонкий такт». Два года спустя явилась его «Критика синоптиков» с целью пойти еще дальше революции, которую вызвал в области библейской теологии Штраус своею «Жизнью Иисуса Христа», и доказать, что изображение жизни Иисуса Христа в евангелии есть не миф, а фикция, сознательная ложь и обман.

4. История философии.

Ни одного курса Гегель не читал чаще, чем историю философии. По этому предмету он читал лекции в Иене, Гейдельберге и Берлине: в Иене один раз (1805/1806), в Гейдельберге два раза (1816/17 и 1817/18) и в Берлине шесть раз (1819, 1820/21, 1823/24, 1825/26,

---

[1] Собр. соч., т. X. Предисловие издателя, стр. XII—XIII, стр. XV. Все три части этого тома явились в 1835—1838.

1827/28, 1829/30), следовательно, всего девять раз. Этот курс он начал читать в десятый раз и прочитал из него две лекции (10 и 11 ноября от 5—6), когда смерть положила его деятельности внезапный конец. Этот курс он читал пять часов в неделю в зимнем семестре и только раз в летнем семестре 1819.

Главным источником для издания лекций по истории философии в XIII—XV томах сочинений служили собственноручные записки Гегеля, составленные в Иене 1805, и написанный в Гейдельберге краткий очерк истории философии, а также относящиеся к обеим рукописям дополнения, примечания на полях, отдельные листки и т. п. Сюда присоединяются еще, как вспомогательные источники, записки Мишле (1823/24), Грисгейма (1825/26) и Кампе (1829/30). Замечательно, что разработка феноменологии духа и иенские записки по истории философии выполнены Гегелем одновременно; обе работы относятся к 1805 и 1806. Здесь развиты основы всей системы.

Хотя Гегель читал по истории философии пять часов в неделю, однако тема его курса, ввиду его способа понимания и разработки ее, требовала гораздо больше времени, чем академический семестр; первая половина семестра уже бывала закончена раньше, чем он успевал прочитать об Аристотеле, и семестр приближался к концу, когда нужно было перейти к новейшим явлениям в философии, к Якоби, Канту, Фихте, Шеллингу и т. п. Исторические вопросы были распределены до такой степени неравномерно, что, судя по объему напечатанных лекций, лишь одиннадцатая часть всего курса была посвящена истории новой философии [1]. Этот недостаток лекций Гегеля побудил издателя читать лекции по истории философии со времени Канта, а также написать книгу по этому предмету.

В материале к своему изданию лекций Гегеля Мишле различает три элемента: 1) «тщательно обдуманные периоды», т. е. отделы истории философии, разработанные вполне также и со стороны стиля; сюда относятся некоторые части введения; 2) устные импровизации с кафедры; 3) записки, заключающие в себе лишь наброски, требовавшие устного развития. При выполнении обещания, данного издателями обществу, Мишле в особенности обратил внимание на второй элемент или, как он курьезно выражается, на «первый из двух последних», что читатель легко может заметить [2].

Предисловие к первому изданию помечено 28 апреля 1833, а ко второму 8 сентября 1840 (все три тома явились в 1840, 1842 и 1844). Что касается этого второго издания, я не понимаю хорошенько, что имел в виду издатель, говоря: «я сплошь переработал источники, которыми пользовался для первого издания» (?) «При этом я полнее, чем в первом издании, провел слияние фразы (sic)» и т. д. [3].

---

[1] Для сравнения приводим следующие цифры: лекции по эстетике, изданные Гото (т. X в трех частях), занимают 1593 страницы, лекции по философии религии (тт. XI и XII) содержат в себе 1009 страниц, а лекции по истории философии (тт. XIII—XV) 1516 страниц, из которых 138 посвящены новой философии.

[2] Собр. соч., т. XIII, предисловие, стр. VIII и сл.

[3] Там же, предисловие ко второму изданию, стр. XVII.

IV. Гегель на кафедре

1. Внешний вид Гегеля.

Гегель явился на кафедру, вооруженный всеми своими вспомогательными средствами, своими большими тетрадями, которые были испещрены дополнениями, примечаниями на полях и т. п. Подобно тому, как из изданий его лекций самое лучшее принадлежит Гото, который напечатал его лекции по эстетике, точно так же и наиболее живое описание его личности и манеры преподавания сделано Гото и помещено в конце его «Vorstudien für Leben und Kunst». В миросозерцании Гегеля он нашел то, чего всегда искал, подчиняясь внутреннему чувству: примирение жизни и искусства, действительности и поэзии. «Еще в начале моей студенческой жизни», так описывает Гото первое впечатление, произведенное Гегелем на него, «однажды утром я в первый раз робко, но в то же время доверчиво вошел в комнату Гегеля, чтобы представиться ему. Он сидел перед широким письменным столом и в эту минуту рылся в беспорядочно валявшихся друг на друге, разбросанных книгах и бумагах. Рано состарившаяся фигура его была сгорблена, однако сохраняла первоначальную стойкость и силу; удобный серо-желтый халат небрежно спадал с его плеч до земли по его худощавому телу; в нем не было никаких внешних следов ни импонирующего величия, ни притягательного добродушия; первою чертою, обращавшею на себя внимание по всем приемам его, была старинная буржуазная почтенная прямота. Я никогда не забуду первого впечатления, произведенного на меня его лицом. Все черты его, точно угасшие, имели вялый и поблекший вид; в них не видно было никакой разрушительной страсти, но зато отражалась вся прошлая молчаливая работа мышления, продолжавшаяся денно и нощно. Муки сомнения, брожение неукротимых бурь мысли, казалось, не бичевали и не выталкивали из колеи этот сорокалетний труд мышления, искания и открытий; только неустанное настойчивое стремление все богаче и полнее, все строже и неотразимее раскрыть зерно давно счастливо найденной истины изборроздило лоб, щеки и рот». «Какой достойный вид имела вся голова, как благородно был сложен нос, высокий, хотя и несколько покатый лоб, спокойный подбородок. Благородство верности и глубокой правомерности как в большом, так и в малом, а также ясного сознания, что лучшие силы потрачены лишь на искание удовлетворения в истине, были своеобразно и отчетливо выражены во всех его чертах» [1].

2. Гегель на кафедре.

«Когда, спустя несколько дней, я вновь увидел его на кафедре, я не мог сначала разобраться ни в ходе его мыслей, ни во внешней стороне его лекции. Вяло и угрюмо сидел он с опущенной головой, сосредоточившись в себе, перелистывал свои большие тетради и, продолжая говорить, все время рылся в записках, смотря в них то вверх,

[1] Hotho, Vorstudien für Leben und Kunst, стр. 383—389.

то вниз, то вперед, то назад. Постоянное покашливание нарушало течение речи, всякая фраза являлась отдельно, высказывалась с напряжением, отрывочно и беспорядочно. Всякое слово, всякий слог появлялся как бы против воли и, произнесенный глухим голосом на швабском диалекте, получал удивительно серьезный отпечаток, как будто бы каждое слово было самым важным. Тем не менее вся эта картина вызывала такое глубокое уважение, такое сознание достоинства и до такой степени привлекала наивностью всепобеждающей серьезности, что я, несмотря на все неудобства, чувствовал себя неотразимо прикованным, хотя довольно мало мог понять из сказанного. Однако, как только я, благодаря усердию и настойчивости, в короткое время привык к этой внешней стороне лекций Гегеля, внутренние преимущества их стали все яснее обнаруживаться для меня и слились с описанными недостатками в единое целое, носившее в самом себе масштаб своего совершенства». «Ему предстояла задача извлечь самые серьезные мысли из глубочайшей основы вещей, и хотя эти мысли были продуманы и разработаны им много лет тому назад и много раз, тем не менее для того, чтобы жизненно воздействовать, они всегда должны были вновь рождаться в нем в живой современности. Нельзя себе представить более наглядного пластического выражения этих затруднений и тяжкого труда, чем в форме его лекций. Как древние пророки, чем настойчивее они боролись с языком, тем выразительнее высказывали то, что обролось в них самих, — отчасти побеждая, отчасти побежденные, точно так же боролся и побеждал и он с неуклюжею серьезностью. Весь углубившись лишь в свою мысль, он, казалось, развивал ее для слушателей только из нее самой, ради нее самой, как бы не из своего духа, и тем не менее она возникала из него одного, и почти отеческая забота о ясности смягчала упорную серьезность, которая могла бы отпугнуть от восприятия таких трудных мыслей. В самом начале он уже запинался, потом опять повторял фразу, останавливался, говорил и думал: казалось, ему никогда не удастся найти подходящего слова, но вот вдруг он с уверенностью произносил его; оно оказывалось простым и тем не менее было неподражаемо подходящим, неупотребительным и в то же время единственно правильным. Всегда казалось, что самое важное должно быть высказано еще впоследствии, и тем не менее оно уже незаметно и в совершенно полной форме бывало высказано. Наконец, ясное значение мысли бывало схвачено, и являлась надежда на желанное движение вперед. Напрасно. Мысль вместо того, чтобы двигаться вперед, вращалась на одном и том же месте, выражаясь все в сходных словах. Однако, если утомленное внимание рассеивалось и слушатель, спустя несколько минут, испуганный внезапно возвращался к лекции, он находил в наказание себе, что утратил связь мыслей. Медленно и обдуманно подвигаясь вперед сквозь мнимо незначительные посредствующие звенья, Гегель ограничивал до односторонности какую-либо полную мысль, различал в ней несколько сторон и приходил к противоречиям, победоносное разрешение которых должно было мощно воссоединить наименее согласимое». «Этот мощный дух витал и действовал с величественным самоуверенным спокойствием и удобством в глубинах вопросов, повидимому, неразрешимых. В эти

минуты голос его повышался, взор сверкал над аудиторией и светился в разгоревшемся пламени убеждения, захватывая глубочайшие тайники души, и никогда в таких случаях он не испытывал недостатка в выражениях». «Только в области самых простых вопросов он бывал неуклюж и утомителен. При этом он вертелся и ежился, на всех чертах его лица было написано недовольство, с которым он занимался такими вещами». «Наоборот, он с одинаковым мастерством вращался как среди самых отвлеченных абстракций, так и среди самой широкой полноты явлений. В недосягаемой до сих пор степени он способен был становиться на всякую, хотя бы и самую индивидуальную, точку зрения, и изобразить весь ее горизонт». «Таким образом ему превосходно удавалось изображать эпохи, народы, события, индивидуальные характеры; его глубоко проникающий взор открывал ему везде сущность вещи, и энергия его первоначальной способности созерцания даже и в старости не утратила своей юношеской свежести и силы».

КНИГА ВТОРАЯ
УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ЗАДАЧИ И ИСХОДНЫЕ ПУНКТЫ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ. ИДЕЯ РАЗВИТИЯ МИРА.

I. Монизм и философия тожества.

Принцип, обозначаемый в конце нашего века словом **монизм**, в начале этого века, когда Гегель принимался за свою философскую деятельность, назывался принципом **тожества**. И тем и другим словом обозначается учение о единстве мира, т. е. учение, стремящееся вывести и объяснить вселенную из одного принципа. Основною темою этого учения, как монизма, так и философии тожества, служит идея развития мира или эволюции всех мировых явлений, в особенности всех явлений жизни, причем слово эволюция понимается так, что оно включает в себя понятие рождения (эпигенезиса).

1. Английский эволюционизм. Дарвинизм.

Во второй половине нашего века эволюционизм был разработан английскими естествоиспытателями и мыслителями: в области геологии это сделал Чарльз Ляйель (1797—1875) своими принципами геологии (1830—1833) и своими исследованиями о возрасте человечества (1874), в области биологии — Чарльз Дарвин из Шрьюсбери (1809—1882) и Томас Гексли (1825); последний своими работами по сравнительной анатомии и исследованиями о происхождении человека и возникновении жизни; наконец, в философии эту задачу выполнил Герберт Спенсер своею системою систематической философии, изложению которой он посвятил ряд сочинений (1860—1880).

Дарвин был настоящим вожаком современного эволюционизма, получившего от него свое направление, форму и имя. Он приобрел такое влияние своими, создавшими эпоху в науке, в высшей степени поучительными и проливающими свет сочинениями о происхождении видов путем естественного подбора (1859), о происхождении человека путем естественного и полового подбора (1871) и о выражении аффектов у человека и животных (1872).

2. Немецкий дарвинизм.

Эволюционизм и дарвинизм считаются в настоящее время тожественными. В деле дальнейшей разработки эволюционизма немецкие естествоиспытатели последовали примеру англичан, но не как школь-

ники, а как самостоятельные деятели и вожаки: Карл Гегенбаур из Вюрцбурга (1826) своими исследованиями и учебниками по сравнительной анатомии и анатомии человека (1864—1898), в области зоологии и биологии Эрнст Геккель из Потсдама (1834) своею «Общею морфологиею организмов» (1866) и своими лекциями о «естественной истории творения» (1868); в этих лекциях он задается целью доказать единство генеалогии позвоночных животных (монофилетический характер ее) и происхождение человека от животных; спустя несколько лет, когда он опубликовал свои исследования на эту тему и результаты их, Дарвин вполне признал их и подтвердил.

3. Философия зоологии и философская зоология.

Само учение об эволюции должно было эволюционировать: его основные идеи вовсе не возникли сразу в уме Дарвина. Современным исследованиям английских и немецких ученых предшествовали работы французских естествоиспытателей по зоологии и сравнительной анатомии. Этьен Жоффруа Сент-Илер (1772—1844) находил в строении и развитии животных организмов единство основного плана (l'unité de composition organique) и считал роды и виды модификациями его; наоборот, Кювье (1769—1832) утверждал и отстаивал постоянство типов или видов. Спор этих академиков был так интересен и горяч, что даже газеты принимали в нем участие, и Гете, вполне стоявший на стороне Сент-Илера, забыл из-за него происходившую в то время июльскую революцию или, вернее, пренебрежительно отнесся к ней. Уж за полстолетия до Дарвина Жан-Ламарк (1744—1829) пытался объяснить происхождение видов не творением их, а происхождением друг от друга и изменчивостью их (1809). Оба французские исследователя знали, что основная идея, лежавшая в основе их взглядов и руководившая ими, была ф и л о с о ф с к о г о характера и происхождения. Кювье назвал свое сочинение философиею зоологии (philosophie zoologique), а Ламарк свое сочинение — философскою зоологиею (zoologie philosophique).

4. Философское учение об эволюции до Канта. Лейбниц.

В новой философии до Канта тремя великими метафизиками были Декарт, Спиноза и Лейбниц. Их основные идеи служат выражением трех основных истин, очевидных для каждого зрелого и непредубежденного ума на основании данного состояния мира: 1) в природе вещей господствует везде противоположность, делящая их на два класса — бессознательные и сознательные существа, или тела и духи, 2) в природе вещей господствует сплошная связь, соединяющая все вещи друг с другом, 3) в природе господствуют и противоположность и связь, так как мировой порядок образует последовательный ряд ступеней, восходящий и непрерывно развивающийся от низших форм до высших, от тел до духов.

Первая основная истина есть мировой дуализм, вторая — мировая связь или мировое единство, третья — мировая эволюция. Ни один философ не осветил мировой дуализм так ясно и основательно, как Декарт; то же самое сделал Спиноза в отношении мировой связи, миро-

вого единства, господства причинности, и Лейбниц в отношении мировой эволюции, которую он называл также мировою гармониею, понимая эволюцию так, что из нее исключается понятие возникновения, рождения или эпигенезиса. Учение об эволюции, изложенное Лейбницем в его монадологии, имеет решительно антидуалистический и антимонистический характер [1].

5. Учение Канта об эволюции.

Философия Канта вся проникнута идеею развития мира не только в ее докритическом периоде, но и в самой «Критике чистого разума», а также в последующих, зависящих от нее сочинениях, если оценивать их не согласно букве, а согласно смыслу и духу целого. За столетие до Дарвина, Кант высказал важную мысль, что мы имеем описание природы, но еще не историю природы; задача «истинной философии состоит в том, чтобы проследить различия и сложность всякой вещи сквозь все эпохи ее существования». Он сам разработал общую естественную историю неба, и первый был способен понять и решить эту проблему. Он выдвигал изучение истории земли и ее органических образований и не допускал иного порядка животных, как генеалогического; соответственно этому он пытался дать естественную историю человеческих рас и в своей критике разума задался целью исследовать и изобразить возникновение и развитие, постепенный ход и степень высоты наших представлений и знаний. Он познавал необходимые законы не только механического, органического и интеллектуального, но и социального, политического, нравственного и религиозного развития мира, разума и человечества, и в такой мере обосновал и подготовил исследование эстетической эволюции, что Шиллер в своих письмах об эстетическом воспитании человека подхватил эту тему и сделал ее задачею своего века. Короче говоря, Кант осветил и выдвинул на первый план идею развития мира на основании своих принципов, так что это развитие мира может быть понято не иначе, как явление вещи в себе, т. е. воли или свободы. Мысль, что всемирная история есть прогресс в сознании свободы, провозглашенная Гегелем, получила начало уже в учении Канта.

В изложении и оценке философии Канта я обстоятельно рассмотрел все эти вопросы и до сих пор не встречал заслуживающего внимания возражения против своих взглядов или сомнения в них, а потому я здесь ограничиваюсь ссылкою на них [2]. В социальном развитии человечества Кант признал «антагонизм интересов», т. е. борьбу за существование, одним из самых существенных двигающих вперед факторов; без него не мог бы произойти естественный подбор, обусловливающий, по Дарвину, совершенствование и возвышение форм животной

---

[1] Ср. это соч., т. I (4 изд. 1897), кн. II, гл. XII, стр. 443 и сл., т. II (старое издание, 3), кн. II, гл. VIII, стр. 455—463, гл. XIX, стр. 599—608 (в особенности стр. 601—604).

[2] Ср. это соч. в юбил. изд., т. IV и V (4 изд.). В особенности т. V, кн. IV, (критика философии Канта), гл. III, стр. 567, 585. См. также мои Philosophische Schriften, стр. 202—223.

жизни. Так как в Германии эпоха нового и лучшего, чем прежде, знакомства с немецким философом Кантом наступила вскоре после ознакомления с английским естествоиспытателем Дарвином и его учением о происхождении видов, то отсюда начались толки о «кантовском дарвинизме», — выражение, заключающее в себе курьезное ὕστερον πρότερον.

6. Учение Фихте об эволюции.

Как возникает наш общий всем нам чувственный мир? Как возможны опыт, естествознание и сама природа? Эти вопросы с точки зрения критической или трансцендентальной философии совершенно равноценны. Без сомнения, из условий, делающих возможными общий нам чувственный мир и даже создающих его, самое важное условие, заключающее в себе все остальные, есть наше общее, от всех индивидуальных особенностей независимое и потому чистое сознание, я или трансцендентальное единство самосознания с его необходимыми формами или актами, которые суть не что иное, как чистые понятия рассудка (категории), согласно учению Канта, глубокомысленно обоснованному и развитому в его «трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка». Я есть принцип всего знания, поэтому учение о я и его необходимых актах есть основа всей теории знания, а упомянутая дедукция в философии Канта есть источник, из которого возникла и должна была возникнуть философия Фихте. Учение о я и методическое разъяснение его необходимых актов, из которых первоначальный акт есть в о л я, эта основная тема Фихте, есть учение о развитии духа, лежащем в основе развития всего мира. «Мне помогает дух, я сразу нахожу решение и пишу успокоившись: вначале был акт». Это восклицание Фауста Гете может считаться первичным изречением, открывающим и освещающим сущность современной немецкой философии [1].

Первичные акты или действия я суть первичные или основные положения Наукословия (теории знания); самополагание, саморазличение и соединение противоположного. Все, что есть, есть и происходит в я и через него. Саморазличение я есть его противоположение, следовательно, полагание не-я. Но в своем соединении эти противоположности необходимо относятся друг к другу так, что увеличение одной стороны в одинаковой степени влечет за собою уменьшение другой и наоборот. Все, что может увеличиваться и уменьшаться, делимо. Поэтому, учит Фихте: «я противополагает в я делимому я делимое не-я». Делимость есть способность количества. Но здесь делимость не может быть принята в смысле экстенсивной делимости, как если бы речь шла о частях или кусках я; она возможна в данном случае лишь в смысле интенсивной величины. Я и не-я суть части, т. е. (не куски, а) с т у п е н и я. Делимость в отношении я обозначает с у щ е с т в о в а н и е с т у п е н е й: потенцирование и депотенцирование.

---

[1] О Фихте ср. это соч., т. V (старое изд.), кн. III, гл. III, стр. 428—432 (стр. 431).

Итак, делимое я и не-я суть части или члены, т. е. ступени или потенции одного и того же ряда, в основе которого лежит общий базис или корень, и так как я заключает в себе все (я = все), то этот ряд равен вселенной или развитию мира. Очевидно, из наукословия идея развития мира вытекает самым простым и ясным образом, можно сказать, кратчайшим путем. Шеллинг осветил этот путь и назвал его «выходом в свободное, открытое поприще объективной науки» [1].

7. Учение Шеллинга об эволюции.

Ступени развития мира суть не-я и я, или природа и дух. В историю эволюции духа входит и царство его предварительных ступеней: это царство есть природа; в историю развития сознания входит и царство бессознательного, из которого возникает сознательное: это царство есть природа; отсюда тот выход в открытое созерцание и познание мира, который сделан Шеллингом в сочинении «Ideen zu einer Philosophie der Natur» (1797). Подобно ему, Гердер назвал свое сочинение по философии истории «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» (1784 — 1791).

Зачатки философии природы (1797—1799) заключались уже в Наукословии, подобно тому как, не-я находится в области я. Также и «System des transsсendentalen Idealismus (1800), одно из самых разработанных и в литературном отношении лучших произведений Шеллинга, еще не отделилось по существу от учения Фихте. Однако, в этих сочинениях заключается уже зародыш отделения и разрыва, так как ступени развития мира (делимое я и делимое не-я) Шеллинг уже считает п о т е н ц и я м и, членами одного ряда, в основе которого, как общий базис, лежит одна и та же первичная сущность: единый корень и сущность всех вещей, которая составляет и природу и дух, но в то же время не может быть и называться ни только природою, ни только духом, а потому не может быть приравниваема к я философии Фихте в его самополагании, саморазличении и т. п. Здесь заключался мотив, разделивший учение этих философов. Чтобы выразить единство и везде одинаковую природу своего нового принципа, Шеллинг назвал его тожеством, абсолютным тожеством, или просто а б с о л ю т н ы м. О системе философии, основанной на этом принципе, он говорит: «Это моя система», и озаглавил оставшееся неоконченным единственное изложение ее следующим образом: Darstellung meines Systems der Philosophie (Изложение моей системы философии, 1801). Это время он назвал своей эпохой: «В 1801 году, когда я узрел свет». Подобным же образом выразился Декарт о том времени, когда в уединенной зимней квартире в Нейбурге, на Дунае, ему пришла в голову мысль «cogito ergo sum»: «Десятого ноября 1619, когда меня осенил свет удивительного открытия».

---

[1] Ср. это соч., т. V, кн. *III*, *гл.* III—V, *стр.* 443—454, 462—465, т. V, (старое издание, 2), кн. II, первый отд., гл. V, стр. 307—312.

II. Система абсолютного тожества.

1. Выход.

Спустя много лет, когда Шеллинг в Мюнхене вновь занял кафедру (1827), он сказал об этом начале своей деятельности: «Когда я почти тридцать лет тому назад впервые принял участие в философской деятельности, тогда в этой области господствовала система философии, мощная в самой себе, внутренно в высшей степени жизненная, но далекая от всякой действительности. Кто бы мог поверить в то время, что никому неизвестный учитель, по годам еще юноша, овладеет такою мощною системою философии, несмотря на свою пустую абстрактность все-таки тесно примыкавшую ко многим излюбленным тенденциям? Однако это случилось, и он никогда не забудет благодарности и радостной признательности, высказанной ему в то время лучшими представителями умственной жизни народа, хотя в наше время немногие уже знают, от каких преград и пут нужно было тогда освободить философию, так как в то время надобно было добиться того, чтобы прорваться в открытое свободное поприще объективной науки и завоевать свободу и жизненность мышления» [1].

2. Ступени развития мира.

Развитие есть д и ф е р е н ц и р о в а н и е: поэтому первичную сущность или первоначальный принцип, лежащий в основе всего развития мира и потому сам не входящий в диференцирование, Шеллинг называет «полною индеференциею субъективного и объективного». То, что существует или является в действительности, есть тожество субъективного и объективного, но уже диференцированное, т. е. имеющее степени; это — потенция тожества, так что мир или бесконечный ряд единичных вещей подразделяется на два ряда — реальный и идеальный. Реальный ряд характеризуется перевесом объективного фактора, а идеальный перевесом субъективного; реальный ряд состоит из бессознательных продуктов природы, а идеальный из сознательных продуктов интеллигенции или духа. Говоря словами Спинозы и Шеллинга, реальный ряд (природы) сравним с «ordo rerum» (с порядком вещей), идеальный ряд (дух) сравним с «ordo idearum» (с порядком идей), а вселенная в ее явлении есть тожество того и другого («ordo rerum idem est ac ordo idearum» — порядок вещей таков же, как порядок идей).

Соответственно этому система абсолютного тожества, которую Шеллинг назвал своею системою философии, делится на две главные части, именно на изображение реального и идеального ряда: первая часть есть философия природы, а вторая — трансцендентальная философия («система трансцендентального идеализма»). Тема философии природы сводится к вопросу: «как приводит природа к разуму?» Тема трансцендентальной философии заключается в вопросе: «как приводит разум к

[1] Ср. это соч. (старое изд. 2), т. VI, кн. II, гл. V, стр. 307—318.

природе?» «Эта система философии показывает, каким образом природа в восходящем ряду своих потенций производит в человеческом организме разум, и каким образом дух в восходящем ряду своих ступеней в человеческом гении и с помощью его создает природу, как произведение искусства [1].

3. Шеллинг и Спиноза.

Однако в учении Шеллинга эти два ряда (природа и дух) вовсе не параллельны, или не координированы друг другу, как в учении Спинозы. Сравнение с учением Спинозы не только неудачно, но и ложно и вредит пониманию философии тожества. Координация духа и природы в философии Спинозы обусловливается и требуется картезианским дуализмом мышления и протяжения, который господствует еще в учении Спинозы, но побежден в учении Лейбница с помощью понятия монады и с тех пор не может иметь иного значения, как регрессивного. Шеллинг, охотно склонявшийся к тому, чтобы его называли Спинозою своего века, содействовал этому ложному сравнению; точно так же выражался о нем и Гегель в то время, о котором мы говорим [2].

Различие можно пояснить указанием на то, что в системе тожества эти два ряда сами относятся друг к другу, как потенции: от реального ряда совершается переход к идеальному. Вселенная составляет ряд ступеней, восходящий от минимума субъективности (максимум объективности), как низшей ступени, до максимума субъективности (минимума объективности), как высшей ступени от наиболее бессознательной материи до истины и красоты, светящихся в самом ясном сознании. Таким образом в освещении философии тожества эволюция мира оказывается прогрессирующим возрастанием субъективности.

В одновременно написанной статье Ueber den wahren Begriff der Naturhilosophie (Об истинном понятии философии природы, 1801) Шеллинг говорит вполне в духе своей философии тожества: «Нет двух различных миров; есть лишь один и тот же мир, в котором заключается все, также и то, что в обыкновенном сознании противополагается, как природа и дух». «Это миросозерцание я считаю единственно истинным; им навсегда уничтожается всякий дуализм, и все признается абсолютно единым» [3].

---

[1] Ср. об учении Шеллинга это соч. (старое изд.), т. VI (юбил. изд.), т. VII, кн. II, первый отд., гл. I—IV, стр. 281—307. Второй отд. гл. VI—VII, стр. 315—332. Третий отд., гл. XXVIII—XXXII, стр. 491—565.

[2] Как раз в первом номере критического журнала помещена статья: «О системе абсолютного тожества и ее отношении к новейшему дуализму (Рейнгольда). Беседа между творцом ее и его другом», стр. (1—90). Творцом этой философии, а также автором беседы был Шеллинг, а другом — Гегель. «Мне кажется очевидным», говорит друг, «что противоположность между философиею природы и трансцендентальною философиею имеет у вас такой же смысл, как в философии Спинозы, который озаглавил первую книгу своей этики словами de natura, о вселенной, а вторую словами de mente, или о я». На это философ отвечает: «Именно так» (стр. 14). Однако в первой книге этики речь идет не de natura (о природе), а de d e o (о боге), а во второй книге Спиноза говорит de mente (о разуме), не как о я, а как о м о д у с е мышления.

[3] Там же, кн. II, второй отд., гл. XXIV, стр. 454.

Хорошо сказано. всякий дуализм, следовательно, и дуализм мышления и протяжения, существующий еще в учении Спинозы и влияющий на всю его систему. Философия Шеллинга есть учение об эволюции, тогда как философия Спинозы не имела и не могла иметь такого характера.

4. Новые задачи.

В этом учении об эволюции, как его обосновал и систематизировал Шеллинг в 1801, содержатся два положения, влияющие на характер всей системы и заключающие в себе нерешенные и неразвитые вопросы и задачи. Мы говорим о принципе Шеллинга и о его учении о прогрессе.

1. Шеллинг назвал принцип абсолютным тожеством (субъект-объект) или полною индиференциею субъективного и объективного, также разумом или абсолютным самопознанием, в котором заключаются все виды бытия, как вечные идеи. Однако недостаточно понять принцип и объяснить его словами, требующими в свою очередь пояснения; кроме этого все заключающиеся в нем определения должны быть развиты и выражены в систематическом порядке. В краткой форме вопрос таков: что такое тожество или разум, обнаруживающийся во всех явлениях? Полный ответ на этот вопрос входит в философию тожества, как основное ее учение или метафизика. Такой метафизики нет в системе Шеллинга в той ее форме, в какой он высказал ее в 1801 году и никогда не отвергал.

2. Разум или абсолютное самопознание является в мире, как процесс, как постепенный переход познания от низшей ступени глубочайшей бессознательности (материи) до высшей ступени сознания, где тожество является в ясной форме, как истина и красота. Идеи в абсолютном суть то же, что потенции в природе. Это прогрессивное возрастание субъективности, благодаря которому субъективность после каждой объективации возвышается на новую ступень или потенцию в своей деятельности, Шеллинг назвал «методом потенций или потенцирования». Этот метод он всегда считал своим изобретением, никогда не отказывался от него, но и никогда логически не изложил его и не преподавал [1].

3. К этим двум задачам нужно присоединить еще третью. Шеллинг сравнивал развитие мира с живым произведением искусства, и не только сравнивал, а и рассматривал его, как таковое, как живое произведение искусства, завершающееся и обнаруживающее свою сущность в эстетическом произведении искусства, созидаемом гением человека. Поэтому философское познание мира он считал познанием художественного произведения, состоящим не в описании, каким бы точным оно ни было, а существующим в конгениальном гениальному творению рассудке, который подражает художественному произведению или воспроизводит его. Конгениальность есть также гениальность, подражание есть также тво-

[1] Там же, кн. II, второй отдел, гл. XXIV, стр. 454, гл. XXV, стр. 461, гл. XXXII, стр. 548—563. Ср. четвертый отд., гл. XLVIII, стр. 828—831. Ср. кн. I, гл. XIX, стр. 265—267.

рение, воспроизведение или реконструкция есть также конструкция. Создания природы, как и творения гения, суть воплощенные идеи, которые не познаются, как таковые, если их только созерцают в форме тел, а также не познаны, если их только мыслят, как идеи; они познаются лишь тогда, когда обе эти формы познания соединяются в интеллектуальной интуиции (интуитивном рассудке), которая по мнению Канта не входит в число способностей человеческого разума, тогда как Шеллинг видит в ней специальный познавательный орган философии и требует признания этой мысли. Такою интуициею пользовался Гете в своем созерцании природы. «Я радуюсь тому, что могу видеть свои идеи», говорил он в одной из своих первых незабвенных бесед с Шиллером (1794), излагая ему свое учение о метаморфозе растений и рисуя на бумаге первичный тип растения, между тем как Шиллер вполне в духе Канта ответил: «Это не явление, а идея».

Сравнивая философию Шеллинга, как это часто делают, с философиею Платона, нужно главным образом ссылаться на эти два пункта: на его учение об идеях, как вечных видах бытия, и на его учение о мире, как живом произведении искусства.

5 Путь к истине.

Однако между обыкновенным сознанием и гениальною способностью, служащею познавательным органом в философии, существует пропасть, которую не может заполнить и сравнять ни одно учение. Если философия должна и хочет быть познанием истины, то она должна быть также путем к истине; она должна указать такой путь, который постепенно возводит от обыденного миросозерцания до самых вершин абсолютного духа, обнаруживающегося и господствующего во вселенной. К тому же, чтобы найти этот путь, нужна не гениальность или привилегированная способность, а как это следует из сущности философии, лишь искренняя любовь к истине, так как именно стремление к истине руководит человеческим сознанием и заставляет его итти вплоть до конечной цели, где найденная истина совпадает с желанною и искомою. Одна лишь честная любовь к истине служит компасом, который руководит человеческим сознанием на пути к истине и постепенно возвышает до той точки зрения, с которой для него открывается сущность вещей. Этот постепенный ход совпадает с ходом развития сознания или духа, которое предшествует философскому познанию и обосновывает его. Эти ступени суть точки зрения, пройденные сознанием на его пути и обусловливающие форму, в которой сознанию представляются объекты, а философу, следящему за ходом сознания и присматривающемуся к нему, — способы исследования объектов и виды знания: таким образом эти предварительные ступени философского знания суть явления знания или феномены духа, и наука об этих предварительных ступенях есть «феноменология духа».

Когда Гегель стал действовать вместе с Шеллингом в 1801 году, ближайшие задачи заключались в защите философии тожества, а также в устранении и уничтожении противоположных взглядов, которые были высказаны в направлениях современной философии малыми и крупными

представителями ее. Среди малых находятся Рейнгольд в союзе с Бардили, так называемый здравый человеческий рассудок, как его выразил и понимал В. И. Круг в своих сочинениях (1800 и 1801), и скептицизм в той форме, как его возобновил Г. Э. Шульце (Энезидем) в своей Kritik der theoretischen Philosophie (1802). Среди крупных противников находились системы Канта, Якоби и Фихте, которые оспаривались философиею тожества, как системы дуалистические, и были названы рефлективными системами. Так как Рейнгольд не понимал еще различия между наукословием и философиею тожества, то это дало повод Гегелю написать сочинение «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», сочинение, которым он начал свою философскую деятельность, как писатель.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ГЕГЕЛЬ В СОЮЗЕ С ШЕЛЛИНГОМ.

I. Первые сочинения.

1. Пути планет.

Когда Гегель, став на точку зрения философии тожества, сущность которой мы находим в учении о единстве и развитии мира, начал приводить в систематический порядок свои идеи, с целью получить всеохватывающее стройное, пригодное для преподавания целое, он нашел перед собою следующие три задачи: метафизическую, методологическую, которая идет рука об руку с логическою, и феноменологическую. У него никогда не было иной точки зрения; усвоенную им точку зрения он развивал дальше, но никогда не изменял ее, даже и в том смысле, в каком о Фихте и Шеллинге можно сказать, что они, не отрекаясь от своего прошлого (как это часто неразумно утверждают), развили и изложили в своих сочинениях перед глазами мира ряд точек зрения. Эта устойчивость и единство в характере системы Гегеля справедливо содействовали ее влиянию в глазах мира.

Основною идеею диссертации Гегеля на ученую степень служит принцип тожества идеального и реального ряда или разума и природы (identitas rationis et naturae) и применении к законам путей планет [1]. В этом сочинении он хочет доказать, что пути планет подчиняются законам разума в следующих четырех пунктах: в форме пути, в отношении между временем обращения и площадью пути, в отношении между периодом вращения и расстоянием от солнца и в отношении между самими этими расстояниями. Что касается первых трех пунктов, к ним относятся законы, открытые великим германским астрономом Иоанном Кеплером: 1) планеты, как это соответствует их понятию, так как они имеют центр и в себе и вне себя, описывают в своем движении эллипс, т. е. обладают эксцентрическим центральным движением; 2) при этом движении радиус вектор в равные времена описывает равные

[1] Собр. соч., т. XVI (De orbitis planetarum), стр. 1—29 (стр. 28).

секторы; 3) квадраты времен обращения планет относятся, как кубы средних расстояний планет от солнца, что соответствует понятиям времени и пространства.

Что же касается расстояний планет от солнца, то закон господствующей в этом отношении пропорции должен быть еще открыт. Огромный промежуток между четвертою и пятою планетою, между Марсом и Юпитером, промежуток, превосходящий по величине площадь всех более близких к солнцу планетных орбит вместе взятых, Кант пытался объяснить в восьмом отделе своей естественной истории неба механизмом возникновения Юпитера: эта величайшая из всех планет притянула к своей массе и поглотила, по его предположению, первичное вещество, некогда наполнявшее весь этот промежуток. Таким образом возникла эта пустота [1].

Астрономы Боде в Берлине и Тициус в Виттенберге установили арифметическую прогрессию (ряд Боде-Тициуса), соответственно которой эти расстояния возрастают таким образом, что на пятом месте находится число, правда, не соответствующее ни одной известной планете, но наводящее на мысль, что между Марсом и Юпитером должна быть открыта еще планета. (Этот ряд оказался благодаря позднейшим открытиям ошибочным.)

Гегель порицал и отвергал всю эту попытку, как нефилософскую, на том основании, что закон разума требует здесь ряда, который должен возрастать по степеням, а не по арифметическим разностям; поэтому он находил, что пифагорейский ряд чисел в Тимее, возрастающий по степеням чисел два и три, более правилен, естествен и сообразен разуму. Увлекаясь этою гипотезою, Гегель попал в целое гнездо ошибок: во-первых, ему бы следовало говорить не о пифагорейском, а о платоновском ряде чисел в Тимее; во-вторых, ему не следовало упускать из виду геоцентрическое и музыкальное значение этих чисел; к тому же он захотел внести поправку в числа, сообщаемые первоисточниками, и эта поправка оказалась ухудшением. Числа, сообщаемые источниками, таковы: 1, 2, 3, 2^2, 3^2, 2^3, 3^3, следовательно 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Чтобы не прерывать возрастания ряда, Гегель вместо восьми читал шестнадцать. Важнее же всего было для него следующее соображение: на четвертом месте находилось число четыре, а на пятом число девять; в ряду планет первому из этих чисел соответствовал Марс, а второму Юпитер, таким образом огромный промежуток между Марсом и Юпитером был ясен и очевиден [2].

В то время, как Гегель 27 августа 1801 защищал в Иене эту диссертацию, заключавшую в себе утверждение, что между Марсом и Юпитером нельзя искать планеты, Пиацци в Палермо уже открыл Цереру между Марсом и Юпитером 1 января 1801!

---

[1] Собр. соч. Канта в изд. Гартенштейна (Лейпциг, 1838), т. VIII, стр. 356 и сл.

[2] «Quae series si verior naturae ordo sit, quam illa arithmetica progressio, inter quartum et quintum locum magnum esse spatium, neque ibi planetam desiderari apparet» (если этот ряд выражает собою порядок природы правильнее, чем вышеуказанная арифметическая прогрессия, то ясно, что между четвертым и пятым местом находится большой промежуток, и в нем нельзя предполагать планеты), стр. 28.

Этот случай вызвал насмешки и ликования без конца среди противников философии, в особенности гегелевской, именно среди тех противников, которые сами не изучали Гегеля и его произведений и по слухам едва ли знают о нем что-либо, кроме этого заблуждения его. Гегеля следует упрекать, если это возможно, лишь в том, что ему оставалось неизвестным открытие Цереры, сделанное несколькими месяцами раньше в Палермо астрономом Пиацци. Впрочем открытое тело было не планета, а «планетоид или астероид», которых в нашем веке найдено между Марсом и Юпитером так много, что число их равняется теперь почти четыремстам.

К тому же, исправляя свое изложение, я должен указать на то, что Гегель высказывал свой взгляд не в форме утверждения, а в форме простой **гипотезы**. Он сказал, что промежуток между Марсом и Юпитером понятен, **если** приведенный им ряд правильнее и естественнее вышеуказанной арифметической прогрессии: «quae series si verior naturae ordo sit» и т. п. Всевозможные гипотезы всегда высказывались в форме подобных вопросов, но их ошибочность не ставилась в вину их творцам [1].

В этом сочинении Гегель занят главным образом борьбою с Ньютоном, на которого он нападает за его математическое обоснование законов Кеплера и объяснение путей планет, как оно выражено в его известном сочинении: «Математические принципы философии природы». Мы должны представлять себе, по Ньютону, что небесные тела, вращающиеся вокруг солнца, приводятся в движение силами так же, как яблоки, падающие на землю, или брошенные камни, которые опять возвращаются на землю. Планеты должны в силу собственной тяжести постоянно падать и в силу полученного от бога толчка в то же время постоянно лететь, так что они принуждены, соответственно параллелограмму сил, в каждый бесконечно малый промежуток времени принимать диагональное направление, т. е. двигаться по кругообразному пути. Все это изображается в наглядной форме математически или геометрически, с помощью точек и линий: точки суть центры, а прямые линии служат изображением сил и их направления, именно центростремительной и центробежной или тангенциальной силы. Источник первой силы заключается в материи, а второй в боге. И то и другое с математически-механической точки зрения непонятно и таинственно, так как нельзя понять, каким образом бог толкает, а также, каким образом всеобщее тяготение или притяжение, действующее на расстоянии, следовательно, без давления и толчка, может сообщать движение телу. Математика имеет дело только с величинами, а астрономия с пространством и временем, материею и силами, небесными телами и их свободным движением: поэтому одной математики недостаточно, чтобы обосновать физическую астрономию и объяснить пути планет. Для этой задачи нужно прибегнуть к натур-философскому понятию материи и ее необходимого раздвоения или диференцирования (диремции) на противоположные силы [2].

---

[1] Ср. об этом маленькую меткую статью Д. Ф. Штрауса: «Астероиды и философы» (1854), собр. соч., т. II, стр 353—356.

[2] «De orbitis planetarum», стр. 5—17.

Не одна и та же сила притягивает яблоко к земле и заставляет планеты двигаться вокруг солнца, как это учил Ньютон. Гегель шутя замечает в этом месте, что яблоки причинили миру много бедствий; повинны в этом три яблока: яблоко Евы, яблоко Париса и наконец то яблоко, падение которого навело Ньютона на мысль о законе тяготения. Давно известная история (tristissima historia) гласит следующее: первое яблоко повлекло за собою падение человечества, второе было причиною гибели Трои, а третье виновно в заблуждениях астрономии. Философии следует остерегаться яблок: их можно считать дурным предзнаменованием! [1]

По словам Цицерона, Сократ отвлек философию от исследования неба и приковал ее внимание к земле, чтобы познать и возвысить человеческую жизнь; теперь наступила пора для философии опять возвыситься к небу, чтобы после Коперника, Галилея и Кеплера вновь исследовать пути планет и познать их законы, с целью сделать на основании их очевидным тожество разума и природы [2].

2. Различие между философиею Фихте и Шеллинга.

Сравнивая это первое сочинение, изданное Гегелем в форме книги, с его статьями в критическом журнале, можно найти в нем ряд пунктов, которые в статьях уже были предметом специального исследования, а здесь лишь по пути отчасти затрагиваются, отчасти обсуждаются, таков например вопрос об исторической точке зрения на философию, о философской критике, здравом человеческом рассудке, рефлексии, как орудии философии и пр. [3]. Вообще в этой небольшой книге содержится уже значительный запас гегелевских идей, в которых знаток учения Гегеля легко может усмотреть зародыши его системы, требующие развития и пригодные для этого. Однако язык Гегеля здесь еще слишком страдает отсутствием необходимой для читателя пластической отчетливости и резкости очертаний; его абстрактный, бесцветный характер, лишенный всякой наглядности, приводит к затруднениям и обнаруживает недостатки, до известной степени справедливо вызвавшие жалобы на непонятность изложения Гегеля.

1. Ближайшим поводом к появлению этого сочинения был Рейнгольд, который в своих «Beiträge» оспаривал новизну и оригинальность философии Шеллинга и утверждал, что она не что иное, как отпрыск, побочная ветвь наукословия Фихте. Следуя за непрерывною метаморфозою своей философской точки зрения, которую назвали «метемпсихозою», Рейнгольд перешел от Канта к Фихте, от Фихте к Якоби, а от Якоби к Бардили, или скорее, как полагал Гегель, на этом последнем пути, приведшем его к Бардили, он опять вернулся к своей собственной «элементарной философии», и, завершив этот круговорот, вступил в союз с Бардили против Шеллинга и Гегеля, которым была вы-

[1] Там же, стр. 17—18.
[2] Там же, т. XVI, стр. 2.
[3] Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie, Собр. соч., I, стр. 159—296.

чена ближайшая будущая судьба немецкой философии [1]. Противники очень неравные!

2. Задача Гегеля заключалась в том, чтобы осветить во всем объеме и значении различие между обеими философскими системами, спорившими из-за господства. Он должен был доказать, что Фихте, правда, основал философию тожества и установил ее принцип, но вовсе не развил ее до конца. Это развитие выполнил Шеллинг в своей философии природы, в своем трансцендентальном идеализме и в своем сочинении «Изложение *моей* системы философии». Поэтому его следует считать настоящим представителем системы абсолютного тожества и победоносным философом современной эпохи.

В предыдущей главе об «*Идее развития мира*», нарочно поставленной мною в начале этой второй книги, уже по существу указаны различия, существующие между философиею Фихте и Шеллинга и составляющие тему сочинения Гегеля [2].

3. Совершенно справедливо Гегель видит в учении Канта, в Критике разума и именно в дедукции понятий чистого рассудка, тот корень, из которого должна была вырасти философия Фихте. Производя это исследование, Кант открыл, каким образом Я, или чистое сознание, производит из своих впечатлений и чистых интуиций (пространства и времени) явления, а из своих явлений и понятий чистого рассудка (категорий) объекты опыта и их связь, т. е. наш, общий всем нам чувственный мир. Это Я есть чистое, неизменное, равное себе самому, тожественное себе Я. Здесь уже заключается принцип тожества: Я=Я соответственно закону тожества А=А; этот принцип поставлен во главе наукословия Фихте [3].

Это Я есть я, производящее и представляющее общий всем нам объективный мир; отсюда тожество Я и мира, идеального и реального, субъективного и объективного, Я и не-Я; в этом заключается принцип тожества: Я=Все согласно положению А=В; этот принцип составляет основную тему философии Фихте. Я, выражает Гегель эту мысль в кратчайшей формуле, есть субъект-объект; оно есть субъект-объект, как я, иными словами оно есть «*субъективный* субъект-объект». В этом понимании принципа тожества заключается неустраненная и в сфере Наукословия неустранимая односторонность и ограниченность философии Фихте. «Чистое мышление самого себя, тожество объекта и субъекта в форме я=я есть принцип системы Фихте. Если непосредственно держаться одного лишь этого принципа, точно так же, как в кантовской философии, если держаться одного лишь трансцендентального принципа, лежащего в основе дедукции категорий, то мы получаем решительно выраженный истинный принцип умозрения». Раньше этого в другом месте своего сочинения Гегель говорит: «В принципе дедукции категорий эта философия имеет характер настоящего идеализма; Фихте выдвинул в чистой, строгой форме именно этот принцип и назвал его

[1] Ср. о Рейнгольде это соч., т. V. (старое изд.), кн. II, гл. I, стр. 118—129. Об учении Рейнгольда: гл. II—V, стр. 129—171. Ср. «Differenz» и т. д., стр. 290—293.

[2] Ср. выше кн. II, гл. I, стр. 223.

[3] Там же, стр. 222—224. Собр. соч. Гегеля, т. I, стр. 161 и сл.

духом философии Канта». «В этой дедукции форм рассудка принцип умозрения, тожество субъекта и объекта, выражен самым определенным образом. Восприемником этой теории рассудка *служил сам разум*»[1].

4. Однако принцип тожества, гласящий, что Я=Все, при последовательном развитии, требует дополнительного утверждения, что также и Все (следовательно, и не я, т. е. природа и мир)=Я. Если представить ход этих идей в форме силлогизма, — здесь мы имеем дело с суждениями равенства, — то мы получим следующее рассуждение: Я=Я: Я=Все; следовательно, Все=Я. Но осуществление этого последнего утверждения требует становящегося я, становящегося разума, т. е. постепенного порядка мира, развития природы и сознания: эти процессы развития составляют основную тему философии природы и трансцендентального идеализма. Принцип тожества, Я=Я, как видно тотчас же из вышеприведенного умозаключения, заключает в себе утверждение «Все=Я», т. е. признание ступеней природы и духа или развития мира. Этот принцип тожества требует «перехода в свободное открытое поприще объективной науки» и в этой области достигает своего развития и завершения, без которого я в действительности не равно я.

5. Однако этой задачи Фихте не выполнил и не мог выполнить: он поставил требование, но не осуществил его. Система Фихте начинается принципом я=я и кончается принципом: я должно быть равным я. В ходе развития системы первое положение превращается во второе, или, говоря формулою Гегеля: принцип философии Фихте есть тожество субъекта и объекта, это субъект-объект, но лишь субъективный: принципом философии Шеллинга служит тожество субъекта и объекта, это тоже субъект-объект, но объективный или скорее и субъективный, то и другое соединено здесь. Этого различия Рейнгольд не мог понять. «В своем сочинении «Beiträge» он упустил из виду ту сторону системы Фихте, которая дает ей характер настоящего умозрения и, следовательно, философии, а также ту сторону системы Шеллинга, которой она отличается от философии Фихте, противополагает в философии природы субъективному субъект-объекту объективный субъект-объект и представляет их соединенными в чем-то высшем, чем субъект»[2].

6. Значительностью и энергиею своих идей Фихте приобрел влияние и создал эпоху, но вследствие своей односторонности и ограниченности они не были счастливыми, так как интеллектуальные потребности века уже были направлены на противоположную сторону мира и человечества, не разработанную в философии Фихте. Энтузиазм, с которым были приняты речи Шлейермахера о религии, Гегель считал симптомом духовных инстинктов века, стремившихся к миру, природе, искусству и т. п. «Если такие явления, как Речи о религии, и не касаются непосредственно умозрительной потребности, то все же они и встречаемый ими прием, а также достойное положение, доставляемое

---

[1] «Differenz» и т. д. Собр. соч., т. I. Vorerinnerung, стр. 161 и сл., стр. 163.
[2] Там же, I, стр. 164.

теперь с более или менее сознательным чувством поэзии и искусству вообще, указывают на потребность в философии, которая вознаградила бы природу за ущерб, нанесенный ей системами Канта и Фихте, и примирила бы разум с природою» [1].

7. История философии видела в прежних системах не что иное, как коллекцию мумий и кучу случайностей; она не замечала того, что истина есть. Она одна и та же во все времена и состоит в познании абсолютного; абсолютное всегда было одно и то же, именно единство или тожество господствующих противоположностей, которые внутренно захватывают и раздваивают человеческий дух, так что он стремится к преодолению и примирению этих противоположностей. В этом стремлении и заключается потребность в философии; также и эта потребность всегда была одинаковою; источник ее заключается в раздвоении духа, которое возникает необходимо, так как дух развивается вечно путем противоположений.

«Если абсолютное, как и его явление, разум, вечно остается одним и тем же (как это и есть на самом деле), то и всякий разум, направленный на самого себя и познающий себя, порождает истинную философию и решает задачу, которая, как и решение ее, во все времена остается одинаковою». «Противоположности, прежде представлявшиеся в форме духа и материи, души и тела, веры и рассудка, свободы и необходимости и т. д., а также в более ограниченных сферах в других различных формах, перешли, по мере развития просвещения, в форму противоположностей разума и чувственности, интеллигенции и природы, абсолютной субъективности и абсолютной объективности» [2]. В этом раздвоении заключается современное состояние духа, а в примирении его состоит задача этого духа.

8. В главе «Изложение системы философии Фихте» Гегель уже проследил в частностях указанные характерные недостатки системы Фихте и подтвердил свои взгляды разбором теоретического и практического наукословия, а также учений о праве и нравственности: в этой статье он показывает, что начало и конец, принцип и результат, системы Фихте вовсе не согласованы друг с другом; я стремится и должно быть объективным для себя самого, но не достигает этого, скорее принцип я=я по мере развития системы превращается в принцип «я должно быть равным я», следовательно, он превращается, собственно, в противоположное утверждение «я не равно я»; тожество субъекта и объекта, этот принцип всей системы, в заключении оказывается лишь конечною целью, как идея в учении Канта, т. е. оно оказывается и должно оказываться постоянно находящимся в противоположности с действительною жизнью; это тожество не переживается, а всегда только составляет предмет стремления и должно составлять предмет стремления, так что «бесконечное стремление и долженствование» есть последнее изречение мудрости в си-

---

[1] Собр. соч., т. I. Vorerinnerung, стр. 165.

[2] «Differenz» и т. д., «Различные формы, встречающиеся в современном построении философских учений. Историческое рассмотрение философских систем», I, стр. 167—169.

стеме Фихте. Также и государственная мудрость может в его учении управлять гражданскою жизнью лишь с помощью бесконечных определений и постановлений, как это ясно обнаруживается в невыносимой полицейской системе и системе паспортов, которую выдумал Фихте для пресечения и предупреждения преступлений». «Общество разумных существ» оказывается у него «обусловленным» необходимым ограничением «свободы, которая себе самой дает закон ограничивать себя». «Понятие ограничения лежит у него в основе царства свободы, в котором всякое истинно свободное, само в себе бесконечное и неограниченное, т. е. прекрасное взаимоотношение, уничтожается тем, что живое разделяется на понятие и материю, и природа находится в подчинении» «Состояние принуждения и его безграничное распространение на все проявления жизни оказываются абсолютною необходимостью в системе Фихте. Общество, находящееся под господством рассудка, не ставит себе в системе Фихте в качестве высшего закона задачу уничтожить в истинной бесконечности прекрасного общения эту бесконечную цепь определений и подчинений, этот принужденный характер жизни, возникший под влиянием рассудка: оно не ставит себе задачею сделать излишними законы с помощью нравственности, крайности неудовлетворенной жизни, с помощью освященного наслаждения и преступления, подавленной силы, путем облегчения деятельности, направленной на высокие объекты; наоборот, господство понятия и рабство природы имеют в системе Фихте абсолютный характер и простираются в бесконечность». К этому прекрасному отрывку, превосходно характеризующему образ мыслей Гегеля, я прибавляю еще следующий, где Гегель упрекал систему Фихте в том, что справедливость в его смысле этого слова не освобождает и украшает мир, а обезображивает и опустошает его. «Fiat justitia, pereat mundus» (пусть погибнет мир, лишь бы была осуществлена справедливость) — этот закон истолковывается у Фихте даже не в том смысле, как у Канта: «Пусть осуществится справедливость, даже если бы при этом погибли все негодяи в мире», а в следующем смысле: справедливость должна осуществиться даже и в том случае, если бы при этом должны были быть с корнем уничтожены доверие, наслаждение и любовь, все потенции истинно нравственного тожества» [1].

9. В главе «Сравнение принципа философии Шеллинга с принципом Фихте» Гегель показывает разницу обоих принципов, состоящую в том, что тожество субъективности и объективности, как таковое, объединяющее в себе все противоположности и потому называемое абсолютным, не предстоит пред миром, как идея и как конечная цель, вечно желанная и никогда не достижимая, а лежит в основе мира, как его глубочайшая сущность, и приводит в движение мир, обнаруживается в нем и является в последовательном ряду вещей, т. е. в развитии как природы, так и духа, вследствие чего и наука об абсолютном или философии распадается на два отдела, именно на философию природы и трансцендентальный идеализм. «Ни одна

[1] Там же, «Изложение системы Фихте», Собр. соч., I, стр. 205—249 (стр. 236 и сл., стр. 238—240, стр. 242 и сл.).

из этих наук не может существовать самостоятельно; одна из них не может уничтожить другую. Абсолютное полагалось бы при этом лишь в одной форме своего существования, но, полагая себя в форме существования, оно должно полагать себя в двоякой форме: ибо являться это значит раздваиваться. Ввиду внутреннего тожества обеих наук, — обе они изображают абсолютное, как оно из низших потенций одной формы явления приходит к целостности в этой же форме явления, — они равны друг другу, что касается связи и последовательности идей в них. Одна из них служит подтверждением другой, как это почти теми же словами высказано одним старым философом: «Порядок и связь идей (субъективного) таков же, как и порядок и связь вещей (объективного). Все существует лишь в единой целостности; объективная целостность и субъективная целостность, система природы и система разума суть одно и то же; субъективной определенности соответствует именно такая же объективная определенность» [1].

Философ, о котором упоминает здесь также и Гегель, не кто иной, как Спиноза, высказавший приведенную мысль во второй книге своей Этики. Мы уже упоминали об этом сравнении философии Шеллинга с системою Спинозы и говорили, что Шеллинг и Гегель высказывали его, и что первому оно очень нравилось. Однако, поскольку этим сравнением пользуются для пояснения и понимания учения Шеллинга, оно должно быть отвергнуто, так как заключает в себе ложь и приводит к заблуждениям. Приведенное утверждение Спинозы основывается на полном дуализме между мышлением и протяжением, как двумя атрибутами божества, тогда как система Шеллинга стремится быть вполне антидуалистическою и придает огромное значение именно своему антидуалистическому характеру [2].

В учении Спинозы порядок идей и порядок вещей суть два координированные порядка и должны находиться в таком отношении; наоборот, в учении Шеллинга они находятся в одном и том же непрерывно прогрессирующем ряду и должны находиться в нем, так как составляют ступени развития мира и заключают в себе источник реальной противоположности природы и духа. Гегель не оставляет в этом никакого сомнения. «Так как абсолютное в обоих рядах одно и то же, то сами науки находятся не в идеальной, а в реальной противоположности, и потому они должны излагаться в форме единой непрерывности, как единая связная наука». «Средняя область, пункт перехода от тожества, строящегося в форме природы, к построению его в форме разума, состоит в обращении внутрь света природы; — это, как говорит Шеллинг, «молния идеального, врывающаяся в реальное». «Этот пункт, как разум, как поворотный пункт между обеими противоположными науками, есть высшая точка пирамиды природы, ее последний продукт, к которому она приходит, достигая своего завершения» [3].

---

[1] Там же, «Сравнение принципа философии Шеллинга с принципом Фихте», I, стр. 250—272 (стр. 263).

[2] См. выше, кн. II, гл. I, стр. 232.

[3] «Differenz» и т. д., I, стр. 267 и 268.

3. Различие между философскими взглядами Шеллинга и Гегеля.

1. Теперь возникает вопрос, вполне ли согласен Гегель с Шеллингом, разъясняя «различие между системою философии Шеллинга и Фихте», как это кажется на первый взгляд, или же по мере развития этого сравнительного и критического исследования начинает обнаруживаться также и пункт различия между Шеллингом и его взглядами, хотя и не в отчетливой, однако заметной форме. Так как критическое сравнение этих двух первых и важнейших систем послекантовской философии приводит к резкому противоположению их, то, согласно характеру мышления Гегеля, у него должно было явиться стремление искать и здесь примирения противоположностей и достигнуть синтеза между Фихте и Шеллингом, достигнуть, так сказать, тожества обеих систем, которое должно было затем составить новую собственно ему принадлежащую точку зрения. Уже в его франкфуртских исследованиях была заложена и подготовлена такая точка зрения [1].

2. Для этой цели нужно было соединить мысленно и включить друг в друга принципы обеих противоположных систем: я в канто-фихтевском смысле и абсолютное тожество в смысле Шеллинга, абсолютное и я, как самосознание или дух. Отсюда кратчайшим путем возникает идея абсолютного духа, как всепроникающий принцип, и тема философии Гегеля как ее начало, средина и конец.

3. Системе философии Шеллинга, как мы видим ее перед собою в 1801 году, следует задать вопрос, на который она, правда, отвечает, но не в состоянии решить его, основной вопрос самого глубокого значения: как относится абсолютное к вещам, к миру и развитию мира? Это отношение Шеллинг поясняет таким образом: абсолютное есть «целостная индиференция субъективного и объективного», между тем как мир состоит в диференцировании того и другого, и потому является, как развитие, как реальный и идеальный ряд, в первом ряду с перевесом полюса объективности, а во втором ряду с перевесом полюса субъективности. Среди абсолютного тожества нет различий по степеням субъективного и объективного; поэтому они могут существовать (если существуют) лишь вне абсолютного тожества и, так как абсолютное тожество есть абсолютная целостность, то они существуют вне этой последней. «То, что находится вне абсолютной целостности», говорит Шеллинг, «я называю в этом отношении единичным бытием вещей». Итак, диференцирование субъект-объекта есть основание всяких различий по степеням и развития; оно есть основание всякой единичности и конечности [2].

Здесь, в системе философии Шеллинга, обнаруживается новый дуализм между абсолютным и миром, угрожающий единству и антидуалистическому характеру системы. Шеллинг потратил много времени и труда на устранение его, а впоследствии на укрепление его,

---

[1] См. выше, кн. I, гл. V, стр. 56.

[2] Ср. наст. соч. (старое изд.), т. VI, кн. II. Третий отд., гл. XXXII, стр. 551.

не сохраняя уже согласия и связи со своим веком. На эту работу он потратил полвека, первую половину девятнадцатого века.

Без сомнения, Гегель заметил эту дуалистическую черту, присущую учению Шеллинга, и стремился сохранить и утвердить единство или монистический характер философии тожества. Здесь заключается различие между Шеллингом и его учением, не высказанное в его сочинении о различии между Фихте и Шеллингом и, конечно, не отмечаемое им во враждебном для Шеллинга смысле, но заметное уже по выводам.

Выводы эти таковы: мир и его развитие находятся не вне абсолютного духа, а в нем; они проникнуты им, руководятся им и принадлежат к его сущности, так что абсолютный дух входит в развитие мира; само это развитие мира есть история абсолютного или духа, рождение и откровение Логоса. Здесь не место поднимать вопросы и ставить возражения по поводу этой точки зрения на мир; они входят в оценку системы Гегеля, которая должна последовать за изложением ее. Здесь нужно только установить, что уже в сочинении о различии между Фихте и Шеллингом Гегель развил следующую мысль: раздвоение или диференцирование субъективного и объективного, т. е. развитие мира, совершается не вне абсолютного, а в нем. Поэтому абсолютное не есть «целостная индиференция субъективного и объективного», о которой Гегель в предисловии к своей Феноменологии заметил, «что она есть ночь, в которой, как говорится, все кошки серы». Эту мысль он впервые высказал не в Феноменологии, а уже здесь, хотя и другими словами [1].

В этом отношении особенно важны и характерны следующие места рассматриваемого сочинения Гегеля. «Абсолютное есть ночь, и свет является позже ее; различие между тем и другим, а также выступление света из ночи есть абсолютная диференция; ничто есть первое, из чего возникло все бытие, все многообразие конечного. Но задача философии состоит в том, чтобы объединить эти предположения, чтобы ввести бытие в небытие, как становление, р а з д в о е н и е в а б с о л ю т н о е, к а к я в л е н и е е г о, конечное в бесконечное, как жизнь». «Разум полагает их (именно субъект и объект), как субъект-объект, следовательно, как абсолютное, — и е д и н с т в е н н о е с а м о п о с е б е с у щ е е е с т ь а б с о л ю т н о е. Разум полагает их, как субъект-объект, потому что э т о о н с а м производит себя, как природу и интеллигенцию, и познает себя в них». «Первоначальное тожество должно объединять субъект и объект в созерцании абсолютного, объективирующегося себе самому в законченной целостности: в с о з е р ц а н и и в е ч н о г о в о ч е л о в е ч е н и я б о г а, в е ч н о г о р о ж д е н и я С л о в а» [2].

---

[1] «Phänomenologie», Предисловие, Собр. соч., т. II, стр. 13.

[2] «Differenz» и т. д., Потребность в философии, стр. 177; Сравнение принципа философии Шеллинга с принципом Фихте, стр. 257, и 269 (я написал особым шрифтом слова, на которые хотел обратить внимание читателя).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

СТАТЬИ ГЕГЕЛЯ В КРИТИЧЕСКОМ ЖУРНАЛЕ.

I. ИСТИННАЯ И АНТИФИЛОСОФСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

1. Философская к итика.

Со времени появления «Критики чистого разума» Канта прошло двадцать лет, когда Шеллинг и Гегель в 1801 году основали критический журнал, чтобы подготовить путь для своей новой философии и напасть на мнимую философию, как писал Гегель своему франкфуртскому другу в конце этого года, со всевозможными оружиями, дубинами, бичами и кнутами[1]. Именно он собирался взяться за оружие. Мощное необыкновенное влияние сочинений Канта, проникшее в самые отдаленные духовно-подвижные круги общества, чрезвычайно содействовало подъему философских интересов, пробудило философские склонности и таланты, воображаемые и действительные, вызвало множество философских попыток и систем, одним словом дало пышно разросшийся посев. После великих поэтов, разработавших язык, стихи становятся дешевыми. «Если тебе удастся создать стих на разработанном языке, который сам мыслит и создает стих, ты мнишь себя поэтом?» После того, как великие мыслители усложнили и углубили культуру рассудка, идеи становятся дешевыми, и разработкою их занимаются многие люди, относящиеся к настоящему философу, как стихоплет к поэту. Ввиду большой конкуренции и предложения философских продуктов на книжном рынке можно опасаться, что читатель запутается и впадет в заблуждения, если не дать ему наставлений относительно ценности и недостатков философских товаров и не научить его отличать настоящее золото от кошачьего золота. Такое поучение доставляется философскою критикою. Поэтому Гегель открыл свою деятельность в журнале статьею «О сущности философской критики»[2].

Художественная критика предполагает идею изящного искусства; точно так же философская критика предполагает идею философии, чтобы подводить под нее данное философское произведение и оценивать его согласно этой мерке. Так как идея и задача философии состоят в познании р а з у м а, а разум о д и н, и не может быть многих и различных разумов, то и философия существует лишь о д н а; однако философские произведения различны смотря по характеру и степени обнаружения в них идеи философии, а также смотря по тому, насколько философия приобрела характер научной системы. Философская критика должна обращать внимание на эти вопросы и выяснять их.

Бывают также философские идеи, возбуждающие интерес и заслуживающие его, но не развитые, не имеющие объема научной системы; поэтому они имеют цену лишь как порождения и отпечатки прекрасных душ, которые побоялись работы мышления или, как говорит

---

[1] См. выше, кн. I, гл. VI, стр. 61.
[2] Собр. соч., т. XVI, стр. 33—49.

Гегель, «были слишком косны для того, чтобы совершить грехопадение мышления».

Бывают также случаи, когда идея философии является в более развитых формах, но в то же время стеснена и искажена, а иногда даже совсем подавлена и загнана субъективностью личности или принципа. В таких случаях зерно философии заключено в скорлупу субъективности и не может прорваться сквозь нее, а иногда даже насильственно задерживается этою скорлупою. «Критика обязана главным образом обращаться к искаженному таким образом призраку философии и разрушать его». Везде, где она находит идеи в состоянии стеснения, она должна проникнуть в философские стремления и уничтожить скорлупу, препятствующую еще появлению на свет внутренних стремлений. Везде, где она находит субъективность в борьбе с идеею, она «будет нападать на субъективность и открывать уловки и бессилие этой борьбы. «Ибо истинная энергия философской идеи и субъективность не согласимы друг с другом» [1]. Это очень важное изречение Гегеля; оно объясняет нам направление его критических статей и уже заключает в себе объявление войны современным философиям субъективности.

До сих пор речь шла о тех философских произведениях, которые имеют что-либо общее с идеею философии. Кроме них существуют еще, так называемые, философские произведения, не имеющие ничего общего с этою идеею, составляющие пустое словоизвержение, без всякого внутреннего содержания; это — скорлупа без всякого зерна, суетные разговоры или вернее «болтовня», подражающая формам и словам, в которых выражаются великие философские системы, пустая и благодаря этой пустоте общепонятная: это произведения, служащие представителями антифилософского мышления и плоскости. «Так как нет ничего отвратительнее, чем это превращение серьезной философии в собрание плоскостей, то критика должна приложить все силы к уничтожению этого несчастия». «Эти различные формы», продолжает Гегель, «в общем более или менее господствуют в теперешней немецкой философии, которою займется этот критический журнал» [2].

Так как философствование вошло в моду, то подобные полуфилософские и совсем нефилософские произведения существуют во множестве. Вследствие легкости философствования всякий диллетант может показаться оригинальным философом, и потому в голову может притти сравнение современного века в Германии с тем состоянием философии в Греции, когда всякий более или менее выдающийся философский ум разрабатывал идею философии согласно своей индивидуальности. Однако множество и разнообразие еще не есть признак плодородия; оригинальность гения отличается от обособленности, считающей и выдающей себя за оригинальность. «Собрание таких оригинальных тенденций и разнообразных стремлений к самостоятельным формам и системам представляет скорее зрелище мук осужденных, которые навеки связаны своею ограниченностью или же переходят

---

[1] Собр. соч., т. XVI, стр. 33–38.
[2] Там же, стр. 38.

от одной ограниченности к другой, по очереди восхищаются всеми ими, но потом одну за другою принуждены покидать; такое зрелище вовсе не похоже на свободное процветание самых разнообразных живых образов в философских садах Греции» [1]. Читая об «осужденных», поочередно восхищающихся всем и все потом покидающих, мы вспоминаем Рейнгольда.

2. Обыкновенный человеческий рассудок.

1. Когда умозрительная философия приводит к выводам, которые противоречат обыкновенному сознанию и его естественным взглядам на вещи, это сознание восстает в качестве «bon sens» или «здравого человеческого рассудка», и отстаивает права естественных истин, которых нельзя оспаривать, отвергать, а также обосновывать уже потому, что они должны служить основанием всех остальных истин. Так относился Энгельс, «философ для мира», в эпоху немецкого просвещения к метафизическим системам нового времени; так относились Томас Рид и шотландская школа к Юму. Последний оспаривал и отрицал субстанциальность вещей и необходимую связь их (причинность); Томас Рид и шотландская школа поставили эти понятия под защиту «common sense», или «здравого человеческого рассудка», не терпящего нападений. В отношении к трансцендентальному идеализму, как он выразился у Канта, Фихте и Шеллинга, особенно у двух последних философов, подобное же положение хотел занять В. Траугот Круг в своих сочинениях Briefe über die Wissenschaftslehre (Письма о наукословии), Ueber den neuesten Idealism (О новейшем идеализме) и Entwurf eines neuen Organons der Philosophie (Набросок нового органона философии, 1800 и 1801). По возрасту он был равен Гегелю (1770—1842); в то время он состоял адъюнктом философского факультета в Виттенберге, потом был профессором во Франкфурте на Одере, Кенигсберге и Лейпциге и проявил наклонность к безграничному многописанию, что заметно уже и в названных сочинениях. Способ, которым Круг старался защитить права здравого человеческого рассудка против глубокомыслия трансцендентальных философов, выражая свои мысли в пошлой, туманной и скучной форме, представлялся Гегелю специальным случаем противоположности между антифилософским мышлением и философиею; поэтому он написал статью: «Как здравый человеческий рассудок относится к философии, — изображено на примере сочинений Круга» [2].

2. Вся статья отличается грубо сатирическим тоном, который был вызван уже смешным манерным стилем Круга как со стороны орфографии, так и со стороны грамматики. Он писал Dedukzion, Abstrakzion и т. п.; термины, обозначающие философские направления и понятия, он писал не по-гречески, не по-латыни и не по-французски, а бессмысленно и безвкусно, следующим образом: Dogmatism, Idealism, Realism, Organism, и даже склонял их: des Dogmatismes, dem Dogmatisme и т. д.

---

[1] Там же, т. XVI, стр. 139 и 140.
[2] «Krit. Journal», I, стр. 1 (1802), Собр. соч., т. XVI, стр. 50—69.

3. Материалом его философии служили «факты сознания», и притом три основные факта, как главные философские истины, 1) именно несомненная достоверность собственного нашего бытия, 2) несомненная достоверность бытия других вещей и 3) несомненная достоверность связи между тем и другим. Весь материал может быть сведен к одной основной форме, именно к сочетанию или синтезу между сознанием и фактом, синтезу, в котором соединены трансцендентальная и эмпирическая философия, так как первая придает особый вес сознанию, а последняя фактам. Поэтому Круг называет свою точку зрения «трансцендентальным синтетизмом». Существует бесчисленное количество фактов сознания без связи, порядка и единства; Гегель пояснил это насмешливым стихом: «Es geht Allès durcheinander, wie Mäusedreck und Koriander». Приведение в порядок и подразделение этих фактов составляет задачу нового органона философии, и для выполнения ее Круг обещает написать восемь томов.

4. Эти факты должны быть приведены в порядок, но не дедуцированы, между тем как трансцендентальные философы занимаются дедуцированием необходимых актов разума, бессознательных и сознательных, и требуют этого дедуцирования их. Желая привести их к абсурду, Круг требует от Шеллинга, чтобы он дедуцировал его (Круга) перо, как будто бы это перо было необходимым актом разума, между тем как на самом деле его нельзя считать даже и случайным орудием разума! Желание привести к абсурду такую важную и трудную задачу философии путем подобных глупых рассуждений имело в самом деле очень смешной вид, и Гегель по заслугам осмеял также и это перо Круга, фигурирующее в качестве примера.

5. Факты находятся в сознании, а сознание находится в я (а не равно я), как будто я есть огромный сосуд, заключающий в себе все возможное. Такова эклектическая точка зрения Круга, идущая рука об руку со здравым человеческим рассудком. «Согласно предыдущему», говорит Гегель, «синтетизм г. Круга должен быть представлен следующим образом: вообразите себе кружку (Krug), в которой благодаря какой-либо случайности находятся, как факты, рейнгольдовская вода, кантовское отстоявшееся пиво, просветляющийся сироп, называемый берлинизмом, и тому подобные ингредиенты; кружка служит основанием их синтеза и соответствует я; и вот сюда присоединяется еще один фактор и вносит в эту смесь единство тем, что разделяет эти составные части, нюхает одну за другою и пробует на вкус или, как это нужно сделать в данном случае, с важным видом выслушивает от других, что вошло туда, и затем рассказывает об этом; этот фактор есть формальное единство или философское сознание». «Если только я правильно понял и доступно изложил факты моего сознания», говорит Круг, «то ни один философ в мире не будет в состоянии отрицать установленные мною принципы; даже скептик принужден будет принять их» [1].

[1] Собр. соч., т. XVI, стр. 65 и 69.

3. Новейший скептицизм.

Скептик не замедлил явиться. За десять лет до описываемого периода (а не за восемь, как писал Гегель) Г. Э. Шульце выступил против Канта и Рейнгольда под именем древнего скептика Энезидема и напал на критику разума первого, а также на элементарную философию второго, в особенности на учение их обоих о вещи в себе, выставляя ряд оснований, которые, правда, вовсе не достигли своей цели, т. е. не опровергнули критической философии, но все же вызвали важную перемену в понимании ее и в постановке ее учения о вещи в себе [1]. Теперь, когда Фихте и Шеллинг изложили свои ушедшие вперед системы, Шульце явился вновь на сцену с обширным сочинением: «Kritik der theoretischen Philosophie» (1802).

1. Так как скептицизм заслуженно пользовался важным значением в истории древней и новой философии, то, конечно, не может быть и речи о том, чтобы причислять его к антифилософскому мышлению. Однако в его сущности нужно различать благородную и обыденную разновидность; обыденная разновидность относится к области антифилософского мышления. Новейший скептицизм Шульце имеет обыденный характер и служит образцом антифилософского мышления. Поэтому Гегель пишет критическую статью: «Отношение скептицизма к философии, изображение различных модификаций его и сравнение новейшего скептицизма с древним» [2].

2. Уже способ, каким этот новейший Энезидем обосновывает свой скептицизм, т. е. учение о невозможности познания последних оснований, следовательно о несостоятельности всякой метафизики и теоретической философии, может служить настоящим примером антифилософского мышления. Он доказывает свою мысль тем, что философские взгляды и системы не согласны, а противоречат друг другу, тем, что стремления «стольких людей, одаренных величайшими талантами и разнообразнейшими знаниями», оказались безуспешными! Говорить такие вещи — это значит повторять слова народа: согласие всех считается здесь критерием истины, тогда как оно скорее должно бы считаться критерием глупости Неудачи или немилость судьбы считаются признаком негодности стремлении. «Если бы оценка судьбы могла быть одним из оснований для уважения к какой-либо системе философии и предпочтения одной из них перед другой, то не всеобщность, а наоборот отсутствие ее должно было бы служить рекомендацией, так как понятно, что лучшие философы не те, которые популярны».

3. Это обоснование скептицизма, опирающееся на недостаток всеобщности и популярности систем, не только отличается антифилософским характером, но и заключает в себе фактическую ложь. Если сравнивать выдающиеся системы, — не всякая «плесень мысли» есть система или философия, — то согласие их друг с другом окажется гораздо бо́льшим, чем различие. «Я нашел», говорил Лейбниц, «что школы большею частью оказываются правыми в своих утверждениях,

---

[1] Ср. наст. соч. (старое изд.), т. V, кн. I, гл. V, стр. 164—171.
[2] «Krit. Journal», I, St 2 (1802), Собр. соч., т. XVI, стр. 70—130.

а не отрицаниях». Споры между системами указывают на их согласие в принципах, так как в противном случае никакой спор не был бы возможен: «contra principia negantes non est disputandum» (с отрицающими принципы нельзя спорить). Если спокойное и глубокое сравнение систем показывает, что в главных вопросах между ними существует согласие, а различия встречаются в побочных вопросах, то утверждение, что между ними существуют лишь различия, служит признаком чересчур поверхностного рассмотрения систем. Такой поверхностный и ложный взгляд на данные исторически философские системы лежит в основе новейшего скептицизма. В этом взгляде нет основания для сомнений в познании истины, или, как выражается Гегель, придавая латинскую конструкцию своей фразе: «Исчезает основание для скромности, теряющей надежду на достижение того, что лишь поверхностному взору кажется не осуществленным выдающимися людьми» [1].

4. Если тем не менее истинное познание вещей должно быть и оставаться невозможным, то эта неспособность человеческого разума должна основываться на врожденном недостатке его, который, по мнению Шульце, открыт и указан им в его сочинении. Этот врожденный недостаток заключается в том, что мы не можем выйти за пределы нашего сознания и неспособны познать скрытые от него вещи, следовательно, он заключается в непознаваемости вещей в себе. Перед нами находится область обыкновенного опыта или действительности, и мы предполагаем, что позади нее находятся вещи в себе, «как бы скалы, обладающие такою же обыкновенною действительностью и носящие на своих плечах первую действительность». «Разумное, само по себе сущее г. Шульце может представить лишь как скалу под снегом». «Нельзя найти более грубого понимания разумности и умозрения». В другом месте Гегель говорит: «автор отлил философию Канта в самую грубую форму, впрочем получив на это право благодаря теории Рейнгольда и других кантианцев, и понимает ее не иначе, как в виде самого грубого догматизма, который признает явления и рассматривает вещи в себе, лежащие позади явления, как необузданных зверей позади кустарника явлений» [2].

5. Новый Энезидем считает неопровержимыми достоверностями «факты сознания», внешние ощущения, опыт, догматические науки, как физику и астрономию, и вообще все науки, за исключением философии; только о вещах, которые существуют, кроме существующих вещей, нельзя ничего знать. Эта критика теоретической философии, складывающаяся из решительного догматизма и плохо понятого учения о непознаваемости вещей в себе, есть, как удачно выразился Гегель, ублюдок скептицизма, вовсе не заключающий в себе тех благородных черт, которые составляли сущность античного скепсиса; поэтому Энезидем-Шульце вовсе не имеет права ссылаться на Секста Эмпирика и настоящего Энезидема [3].

---

[1] Собр. соч., т. XVI, стр. 70—73.
[2] Там же, стр. 74—77, стр. 127 и сл.
[3] Там же, т. XVI, стр. 77—83.

6. Среди направлений греческой философии Секст различал не только догматиков и скептиков, как думает Шульце, но и академиков, которые вышли из платоновской школы. К тому же у древних скептицизм существовал не только в обособленной от догматических систем и противоположной им форме, как утверждает Шульце, но и заключался в самих догматических системах как отрицательная сторона их, так как истинность их состояла в победоносном преодолении сомнения. Скептический оттенок заключается в скрытой форме во всякой настоящей философской системе; он самым очевидным образом обнаружен и изложен в платоновском Пармениде[1].

7. Греческий скептицизм в своем развитии от древнейших к позднейшим точкам зрения был направлен против мнимой достоверности чувственного восприятия и догматического мышления и составлял полную противоположность новейшему скептицизму. Именно, те достоверности, которые новый Энезидем считает самыми надежными, т. е факты чувственного восприятия, по мнению старого Энезидема, который возобновил пирронизм и, может быть, был современником Цицерона. относятся к числу самых ненадежных.

Древние скептики не выставляют основоположений, они называют свои доказательства тропами (τρόποι). Рассматривая семнадцать тропов, приводимых Секстом, Гегель следит за переходом от древнейшего скепсиса Пиррона к позднейшему скепсису. Первые десять тропов (Энезидема) направлены против достоверности чувственного восприятия, а следующие пять (Агриппы) против догматического, рассудочного мышления, следовательно, против догматизма философии. Первые состоят в указании на 1) различие между животными, 2) между людьми, 3) между чувствами, 4) между обстоятельствами, 5) между положениями, расстояниями и местами. 6) на смешения (вследствие которых чувствам ничто не дается в чистом виде), 7) на различные величины и свойства вещей, 8) на отношения (именно на то, что все существует лишь в отношении к другому), 9) на большую или меньшую распространенность явлений, 10) на различие в нравах, законах, мифических верованиях, предрассудках. Пять позднейших тропов, заключающих в себе настоящий арсенал оружий против догматизма, состоят из указаний: 1) на различие между человеческими мнениями и взглядами, различие между философскими системами и различие, в свою очередь, между философскими системами и обыкновенными мнениями (этот первый троп, коротко говоря, состоит в указании на разногласия, диафонию), 2) на бесконечность обоснования, 3) на сплошную относительность утверждений, 4) на недоказанность предположений и 5) на взаимность доказательств (διάλληλος), вследствие которой доказанное служит в свою очередь доказательством своих оснований, А доказывается посредством В и В посредством А[2].

8. Из полной недостоверности наших чувственных представлений, установленной первыми десятью тропами, вытекает невозможность утверждений, необходимость воздержания (ἐποχή) от всяких утвержде-

---

[1] Собр. соч., т. XVI, стр. 99 и сл.
[2] Там же, стр. 84—88.

ний и суждений; отсюда является состояние непоколебимого душевного спокойствия (ἀταραξία), благодаря которому античный скептицизм является не в форме школы (αἵρεσις), а принимает характер особого направления в жизни (ἀγωγή), следовательно, приобретает нравственный оттенок, совершенно отсутствующий в новейшем скептицизме [1].

9. Отсюда становится вполне ясным отличие античного скептицизма от новейшего, между которыми, если сравнивать Пиррона с Шульце, протекло более двух тысячелетий. У последнего нет ни одной благородной черты скептицизма; он оказывается догматизмом и притом в низшей его форме, в той форме, в которой скептицизм и здравый человеческий рассудок, Шульце и Круг, идут рука об руку и согласны друг с другом. «Догматизм и скептицизм падают вместе вниз и братски подают друг другу руки. Скептицизм Шульце соединяется с грубейшим догматизмом, а догматизм Круга заключает в себе в то же время скептицизм». «В этом варварстве, приписывающем непоколебимую достоверность и истинность фактам сознания, неповинны ни прежний скептицизм, ни материализм, если только он не принимает совсем животного характера; оно было неслыханным в философии до новейшего времени» [2].

II. Вера и знание. Рефлективные философские системы.

После Канта и благодаря ему отношение между верою и знанием коренным образом изменилось. Раньше это отношение совпадало с отношением между *религиею или теологиею и философиею*; иными словами философия стояла на одной стороне и относилась к вере, религии или теологии, как к другой стороне. В пору расцвета схоластики философия подчинилась церковной религии и называлась прислужницею теологии. Так было в одиннадцатом, двенадцатом и тринадцатом веке. Затем эта связь была разрушена самою схоластикою, и противоположность философии и религии привела к возвышению веры и унижению философии: утверждая сверхъестественный характер и содержание веры, философия признала вопросы веры непостижимыми и не подлежащими человеческому разуму и ограничила свою область земными и чувственными вещами. Так было в четырнадцатом, пятнадцатом и шестнадцатом веке. В форме благочестивой, верующей и проникнутой идеею бога мистики, как она выразилась в мейстере Экгардте, в «немецкой теологии» и в Лютере, религия отвратилась от философии и предоставила ей итти своим путем, который привел ее в школу древних. Из века реформации, «из сущности протестантизма», когда то и другое было изжито и исчерпано из церкви, возникла в семнадцатом веке новая философия и победоносно выиграла в восемнадцатом веке процесс просвещения против религии и положительного содержания веры, пока, наконец, «просвещенные гонители религии» сами не были увлечены ею и не подчинили философию вере, как это, обыкновенно, бывает, когда побежденная сила духовно выше победителя. Теперь вера проникла в самую философию и заняла в ней господствующее поло-

[1] Там же, стр. 99 с.

[2] Там же, стр. 95 и 108.

жение, подчиняя себе знание. Теперь уже вера и знание не стоят на различных сторонах: философия обнимает и то и другое в своей области. Примат веры составляет одну из самых существенных характерных черт новейшей философии, как она выразилась в трех своих главных представителях: в Канте, Якоби и Фихте. «Великая форма мирового духа, познавшая себя в этих философских системах, есть принцип севера или, если посмотреть на дело с религиозной точки зрения, принцип протестантизма; этот принцип есть субъективность, находящая красоту и истину в чувствах и настроениях, в любви и рассудке: руководясь им, религия строит свои алтари и храмы в сердце человека, и вздохи и мольбы направляются к богу, созерцание которого запрещено, чтобы избежать опасного свойства рассудка, который все созерцаемое признал бы вещью, который в роще видит лишь дрова».

Примат веры господствует в философии Канта, как практический разум, в философии Якоби, как чувство, и в философии Фихте, как синтез того и другого. Но знание или философия в узком смысле этого слова есть и остается делом человеческого теоретического разума, т. е. рассудка или рефлектирующего мышления, а потому это отношение между верою и знанием называется «рефлективною философиею субъективности». Эта философия коснеет в дуализме и потому находится в противоречии с философиею тожества, которая преодолела дуализм и имеет его позади себя. Чтобы подготовить и завоевать путь для этой философии тожества, критический журнал необходимо должен был поставить себе задачею опровержение рефлективных систем, стоявших поперек дороги. Мы уже намекали выше об этом походе, предстоявшем Гегелю. Приступая к нему, Гегель написал свою наиболее подробную статью в критическом журнале: «Вера и знание или рефлективная философия субъективности, в совершенной своей форме, как философия Канта, Якоби и Фихте» [1].

1. Философия Канта.

Оценка философии Канта главным образом касается отношения между верою и знанием, т. е. отношения между практическим и теоретическим разумом (разумом и рассудком), учения о примате первого и подчинении второго. Гегель правильно и метко указал на то, что Кант в своей дедукции чистых понятий рассудка показал и открыл, каким образом благодаря нашему теоретическому разуму из его условий возникает и производится общий нам чувственный мир [2]. Он заметил также, что трансцендентальным единством апперцепции или чистого сознания (я) объясняется и оправдывается не только происхождение и объективность чистых понятий, но и синтез интуиций и понятий. Мало того, он проникнул еще глубже в дух учения Канта: „общий нам

---

[1] «Krit. Journal der Philosophie», т. II, St. 1 (1802), Собр. соч., т. I, стр. 1—457 (Введение, стр. 3—17 (стр. 5 и сл.). Ср. выше, стр. 251.

[2] Ср. наст. соч. (нов. изд.), т. IV, 4 изд., кн. II, гл. V, стр. 401—415. Ср. выше, кн. II, гл. II, стр. 240.

чувственный мир возникает без рефлексии и до всякой рефлексии; он существует раньше, чем мы начинаем размышлять о нем, следовательно, он есть продукт бессознательной деятельности; его творцом оказывается наша продуктивная сила воображения, т. е. бессознательно творящее я [1].

Здесь было бы неуместно подвергать оценке сделанную Гегелем оценку философии Канта и входить в вопрос, умел ли он и насколько умел охватить значение философии Канта во всем его объеме. Он не раз восхваляет ее «великие теории», «бессмертные заслуги» и говорит, что важными руководящими учениями, как например учением о причинности и о различии между понятием причины и понятием основания, непосредственно вслед за этим философом мы обязаны самим богам, следовательно, одному этому философу. В числе замечательных открытий Канта он не упоминает его учения о времени и пространстве.

В системе Канта он более всего порицал учение о непознаваемости бога и недоказуемости его бытия, кантовскую критику умозрительной теологии, в особенности кантовский способ изложения и опровержения онтологического доказательства, так как это опровержение было основано на том, что понятие и реальность или бытие коренным образом различны, и что бытие вовсе не есть признак и не предикат, который можно было бы «выковырять» из понятия. Представителю философии тожества всего противнее был этот кантовский дуализм между понятием и реальностью: «ограниченный рассудок наслаждается здесь, с самоуверенным самодовольством, своим триумфом над разумом, который есть не что иное, как абсолютное тожество высшей идеи и абсолютной реальности. Кант сделал свой триумф особенно блестящим и легким потому, что взял аргумент, называемый онтологическим доказательством бытия бога, в самой плохой форме, какая для него возможна, в форме, данной ему Мендельсоном и другими философами, которые превратили бытие в свойство, вследствие чего тожество идеи и реальности оказывается присоединением одного понятия к другому; да и вообще Кант, в особенности в опровержении других философов, обнаруживал незнакомство с философскими системами и сведения о них, не заходившие далее чисто исторических заметок» [2]. Этот упрек Канту в незнакомстве с историческими системами вполне правилен.

Учение Канта, как говорит далее Гегель, впадает в противоречие с самим собою, осуждая, с одной стороны, онтологическое доказательство за то, что оно основывается на тожестве понятия и реальности, но, с другой стороны, в то же время требуя практической веры в бога, которою предполагается тожество понятия (идеи бога) и реальности. В этой вере «выражается не что иное, как идея, что разум обладает также абсолютною реальностью, что в этой идее уничтожается всякая противоположность между свободою и необходимостью, что бесконечное мышление есть в то же время абсолютная

---

[1] Hegel, Glauben und Wissen, Собр. соч., т. I, A. Kantische Philosophie, стр. 18—21 (стр. 21—27).
[2] Там же I, стр. 38.

реальность, или абсолютное тожество мышления и бытия. Именно эту идею и высказывают онтологическое доказательство и всякая истинная философия, признавая ее единственно истинною и философскою» [1].

Впрочем Кант вслед за тем портит свою идею бога учением о конечной цели мира и человечества, именно своею идеею высшего блага, которое не существует реально, а должно быть реализовано; при этом оказывается, что цель, подлежащая реализации, есть всего лишь гармония нравственности и блаженства, этот идеал здравого человеческого рассудка и обыденного просвещения, или, как характерно выражается Гегель, упрекая Канта: «нечто столь окверное, как подобная нравственность и блаженство!» [2]

Примат практического разума требует господства нравственного миропорядка или свободы, которая однако находится в противоречии с чувственным миром и необходимым порядком природы, а также связана с дуализмом, существующим между практическим и теоретическим разумом, подобно тому как последний заключает в себе дуализм чистого единства разума и сложности рассудка. «Как свобода, разум должен быть абсолютным, но сущность этой свободы состоит в том, чтобы существовать через посредство противоположного. В этом заключается противоречие, неустранимое для кантовской системы и разрушающее ее» [3].

Глубокомысленнейшее открытие Канта заключается, по мнению Гегеля, в дедукции чистых понятий рассудка, и именно в «органической идее способности воображения», порождающей (как бессознательно творящее я) общий всем нам чувственный мир из данного материала ощущений или впечатлений, причиною которых служат вещи в себе [4]. Самые интересные пункты системы Канта для Гегеля, как и следовало предвидеть, заключаются в тех учениях, которые ближе всего подходят к философии тожества, непосредственно подготовили и вызвали ее: сюда относятся идея к р а с о т ы и идея ж и з н и, как их развил Кант в своей глубокомысленной Критике способности суждения, в третьем из главных своих сочинений. Основною темою здесь служит тожество идеи и реальности: идеи, как она является нам в красоте и возвышенности вещей, и идеи, как она воплощается в постепенном ряду организмов. И д е я я в л я е т с я; о н а с т а н о в и т с я п р е д м е т о м с о з е р ц а н и я: мы чувствуем себя вознесенными на точку зрения интеллектуальной интуиции; творящая сила воображения переходит в высшую потенцию, она становится и н т у и т и в н ы м р а с с у д к о м или есть интуитивный рассудок. Однако Кант не признает существования такого интуитивного рассудка в составе нашего разума; он считает этот способ познания невозможным для человека; поэтому наше эстетическое и телеологическое созерцание для него есть не что иное, как р е ф л е к т и в н о е суждение, правило рефлексии, способ рассмотрения вещей, правда необходимый, но вполне субъективный.

---

[1] Там же, стр. 48.
[2] Там же, стр. 48.
[3] Там же, I, стр. 35.
[4] Там же, стр. 26 и 27.

Мы остаемся в границах дуалистического миросозерцания. «Этот характер кантовской философии присущ всем рефлективным философским системам, о которых мы говорим» [1].

2. Философия Якоби. Шлейермахер.

Эта вторая глава статьи Гегеля о вере и знании выражает настроение, враждебное Якоби, и оценку совершенно иного рода, чем известная уже нам критика сочинений Якоби, помещенная Гегелем четырнадцать лет спустя (1816) в гейдельбергском журнале и освещающая в выражениях теплой признательности симпатичную и родственную ему сторону учения Якоби, именно признание свободы, личности и абсолютного духа.

В своей статье 1802 года Гегель рассматривает следующие сочинения Якоби [2]: Briefe über Spinoza (Письма о Спинозе, 1785), беседу David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus (Давид Юм о вере или идеализм и реализм, 1787) и помещенную в Beiträge Рейнгольда статью «О предприятии критицизма привести разум к рассудку и дать вообще новое направление философии» (1801). Не в пользу статьи Гегеля и ее читателей служит то обстоятельство, что Гегель занимается критикою взглядов Якоби на учение Спинозы и Канта, ни слова не сказав о точке зрения Якоби и положении вопроса. Он прямо приступает к делу и предполагает читателя, не только литературно знакомого с разбираемыми вопросами, но и подобно ему прямо занятого этими вопросами. Вообще в сочинениях Гегеля 1801 и 1802 года, а также в книге о «Различии между системами философии Фихте и Шеллинга» и в статьях в критическом журнале слишком заметно, что его стиль и изложение мыслей еще вовсе не подверглись воспитанию, производимому деятельностью на кафедре.

Согласно теории знания Якоби, всякое доказательство состоит в последовательных демонстрациях соответственно принципу противоречия (тожества) и закону достаточного основания, который, в своей логической форме, сводится к закону тожества, тогда как принцип причинности получается из опыта. «Рассуждения Якоби об этом вопросе составляют изумительный отрывок эмпиризма Локка и Юма, переплетенный с таким же ярким отрывком немецкого анализирующего догматизма, за освобождение от которого нельзя в достаточной мере отблагодарить богов, а также Канта» [3].

По словам Гегеля, Якоби неправильно передал учение Спинозы и исказил его тем, что в понятие вечного следования, именно истин, существующих от века, он ввел причинность и следование во времени и таким образом приписал Спинозе противоречивое понятие «вечного времени»; между тем время, последовательность, эмпирическое бывание, по учению Спинозы, суть представления воображения. Впрочем, что касается причинности, Якоби мог бы против Гегеля сослаться на

---

[1] Hegel, Glauben und Wissen, Собр. соч., т. I, A. Kantische Philosophie, стр. 50.

[2] Там же, I, B. Философия Якоби, стр. 52—115. Ср. наст. соч. (стар. изд.), т. V, кн. I, гл. X, стр. 216—234.

[3] Собр. соч. Гегеля, I, стр. 55.

ясно выраженное у Спинозы учение о том, что бог есть действующая причина (causa efficiens) не только сущности, но и существования всех вещей (Эт., I, теор. XXV) [1].

Но главные пункты, против которых точит оружие Гегель, касаются полемики Якоби с Кантом, способа и тенденций этой полемики. Он называет ее раздраженною и язвительною, злобною и злорадною, бесчестящею и клевещущею, бессмысленно шумящею и бранчивою и, что хуже всего, несправедливою и ложною, так как Якоби не только унижает учение Канта, но и ложно цитирует его, создавая из него «галиматью», т. е. превращает осмысленные учения Канта в бессмыслицу ложным толкованием их; таким же образом он навязал «галиматью» и Спинозе, приписывая ему абсурдное понятие вечного времени. Полемика Якоби не могла быть осуждена резче: по словам Гегеля, она состоит из трех частей: из брани, ложных цитат и «галиматьи» [2].

Кант учил, что в смене явлений должно быть что-либо постоянное, что это постоянное есть субстанция, и что единственная познаваемая субстанция есть материя; наоборот, я вовсе не есть предмет опыта, следовательно, оно не имеет познаваемой реальности и субстанциальности (постоянства). Между тем Якоби приписывает ему такое учение; «я заимствует свою реальность и субстанциальность от материи». Указав на это, Гегель применяет к поведению Якоби в отношении к Канту ту резкую фразу, которую употребил Лессинг, беседуя с Якоби об отношении людей к Спинозе, сохранившемся и до сих пор; Гегель даже усиливает ее, говоря: «так обходиться с Кантом, так цитировать его, не значит ли это обращаться с ним хуже, чем с мертвою собакою?» [3]

Великое учение Канта о том, что рассудок познает лишь явления, но вовсе не вещи в себе, великую заслугу Канта, различившего вещь в себе и явления и таким образом навсегда разрушившего путаницу догматической философии, этот создавший эпоху подвиг Канта — Якоби, по словам Гегеля, не сумел понять и оценить, так как он сам не мог отличать и не отличал вещей от вещей в себе. Этим объясняется, что кантовский мир явлений казался ему совершенно лишенным почвы и сущности, совершенно ничтожным и призрачным, а потому вызывал в нем ужас. «Якоби содрогается и ужасается тому, что абсолютность объективной конечности отрицается и признается несуществующею в самой себе, а следовательно и субъективная конечность, чувственное и мыслящее я, весь мой внутренний мир кажется также как бы пустым отблеском чего-то существующего в самом себе: его ужасает мысль, что мой конечный внутренний мир так же ничтожен перед разумом, как и весь объективный конечный мир. Боязнь перед уничтожением конечного так же отчетливо выражена в философии Якоби, как и соответствующая ей абсолютная уверенность в реальности конечного; она составляет основную черту философии Якоби» [4].

[1] Там же, I, стр. 62—79 (стр. 64).
[2] Там же, стр. 79—97 (стр. 84).
[3] Там же, стр. 83.
[4] Там же, стр. 59.

Якоби считает предметом откровения и веры уверенность в том, что вещи существуют вне нас и независимо от нас во всей истинности и действительности. На этой вере, прямо противоположной философии Канта, основывается вся философия Якоби. «Мы все рождены в вере и должны пребывать в ней. Благодаря вере мы знаем, что имеем тело, и что вне нас находятся другие тела и другие мыслящие существа. Поистине чудесное откровение! Ведь мы только *чувствуем* свое тело устроенным так или иначе; притом, чувствуя его таким или иным, мы воспринимаем и еще нечто иное, резко отличающееся от него, не сводимое только к ощущению и мысли, и именно *другие действительные вещи*, и воспринимаем их с такою же достоверностью, как и самих себя, потому что без *ты* невозможно и я. Следовательно, все наши представления складываются из воспринимаемых нами свойств, и нет другого пути для реального знания, так как в тех случаях, когда разум порождает предметы, они суть лишь *наши выдумки*. Таким образом мы имеем откровение природы, не только приказывающее, но и заставляющее всякого человека *верить* и через веру принимать вечную истину» [1].

У Канта и Фихте содержанием веры служит абсолютное и вечное, в котором все единичное, существующее во времени, исчезает; это абсолютное, по словам Гегеля, пожирает «комаров субъективности». Наоборот, у Якоби содержанием веры служит реальность чувственного мира, земных, но также и божественных вещей, т. е. абсолютного и вечного, в котором он чувствует уничтоженною и вместе с тем спасенною свою собственную субъективность, чувствует себя самого, как поглощенную богом личность, с неписанными законами добра в сердце, как нравственно прекрасную индивидуальность, стоящую выше обыденного учения о долге и тирании нравственных заповедей Канта: «ты не должен лгать, обманывать, убивать, нарушать клятву и т. п.» В своем письме к Фихте Якоби выразил эту нравственную красоту души в духе, противоположном Канту, и Гегель нашел это выражение прекрасным и вполне чистым. «Да, я атеист и безбожник, желающий в противовес воле, которая ничего не желает, лгать, как лгала Дездемона, умирая: я хочу лгать и обманывать, как Пилад, выдававший себя за Ореста; убивать, как Тимолеон; нарушать закон и клятву, как Эпаминонд и Иоанн де Витт; совершить самоубийство, как Отон, ограбить храм, как Давид, и даже срывать колосья в субботу только потому, что я голоден, и закон создан для человека, а не человек для закона. На основании священнейшей уверенности, присущей мне, я знаю, что privilegium aggratiandi (привилегия помилования) таких преступлений в противоположность букве абсолютно всеобщего закона разума составляет настоящее *державное право* человека, печать его достоинства, его божественной природы». «Мы находим», прибавляет Гегель, «эти мысли Якоби вполне чистыми, так как выражение их в первом лице «*я есмь*» и «*я хочу*» не может мешать их объективности» [2].

[1] Собр. соч. Гегеля т. I, стр. 99.
[2] Там же, стр. 105 и 106.

Однако, если не здесь, то в других местах Гегель находит чрезвычайно характерным это подчеркивание собственной личности, эту неспособность отделаться от себя самого и своей индивидуальности в философии Якоби вообще, а также в героях его романов, Альвиле и Вольдемаре. Это вечное оглядывание на самого себя, эту склонность заниматься всегда самим собою Гегель считает внутренним идолопоклонством, своего рода адом сознания и ссылается при этом на великих поэтов, познавших, что обладает вечностью, и что относится к конечному миру и осуждено: он ссылается на древних классиков, на Данте и Гёте с его Орестом, уже при жизни отдавшимся аду. Этот ад есть не что иное, как «вечная связанность с субъективною деятельностью, обособленное существование с своим собственным внутренним миром и вечное созерцание этой собственности». «Так, в героях Альвиле и Вольдемаре изображена эта мука вечного оглядывания на самого себя даже и не в деятельности, а в еще большей скуке и бессилии пустого бытия; это распущенное отношение к себе самому представлено, как основание катастрофы в их не романтических приключениях; но и при разложении этого принципа оно не уничтожено: добродетельные характеры в окружающей их среде, не заканчивающие катастрофою, также по существу более или менее причастны этому аду»[1].

Вечное самоутверждение собственной индивидуальности, приверженность к существующему во времени, милому нам я как в форме самодовольства, так и в форме самоистязания, которое также может сделаться наслаждением, было противно Гегелю. В трагической форме он находил его в образе гетевского Ореста, в философии он видел его в Якоби и его кругу, в комической форме он находил его в той честной городской страже, которая кричала врагу, чтобы он не стрелял, так как в противном случае может произойти несчастие. Именно это сравнение перешло из первой критики сочинений Якоби во вторую, где мы его уже встречали[2].

Вера Якоби утверждает реальность земных и божественных вещей, временного и вечного, конечного и бесконечного. Высшая форма и цель этой философии веры состоит в соединении этих обоих утверждений, в признании того, что, находясь среди конечного, мы чувствуем единение с бесконечным, находясь во времени, мы чувствуем единение с вечным, находясь в мире, чувствуем единение с богом. Эта цель достигнута в *речах* Шлейермахера о религии. «Принцип Якоби достиг высшей для него возможной потенции, и протестантизм, ищущий примирения в земном мире, достиг высшей своей ступени, не теряя своего субъективного характера. Эта потенция достигнута в *речах о религии*». Обе стороны веры Якоби, субъективная и объективная, перешли в высшую потенцию: объективная является в форме *божественной вселенной*, а субъективная в виде *религиозного художника*, в виде виртуоза назидания и вдохновения, который дает участие в оригинальных свойствах своей натуры также и людям

---

[1] Там же, стр. 108 и 109.
[2] Там же, стр. 62. Ср. выше кн. I, гл. IX, стр. 109.

заимствующим от него свои религиозные воззрения. «С этой точки зрения субъективные особенности созерцания (человек называется идиотом, ἰδιώτης, поскольку в нем есть особенности) нужно не уничтожать или отрицать, а уступать им настолько, чтобы они составляли принцип самостоятельной общины, и чтобы таким образом возникли и усложнялись до бесконечности маленькие корпорации и особенности, случайно разделяясь и соединяясь, так чтобы группировка их ежемгновенно изменялась, как фигуры в море песку, отданного на произвол ветру; при этом во всеобщей атомистике это должно происходить таким образом, чтобы все могли спокойно оставаться друг возле друга».

Здесь кратко и резко выражено различие между Шлейермахером и Гегелем, затронутое Гегелем уже во время франкфуртских его занятий, отныне открытое и постоянно сохраняющееся. Гегель осветил его в этом месте (не упоминая имени Шлейермахера), противополагая субъективной религии чувства, объективное понятие религии, противопоставляя религиозной обособленности общин и маленьких сект понятие церкви [1].

3. Философия Фихте.

С третьего июля 1799 Фихте, вытесненный из Иены, жил в Берлине, поддерживая старые дружеские отношения с Фридрихом Шлегелем, найдя нового друга в лице Шлейермахера и заканчивая сочинение, о котором он писал жене: «Разрабатывая свое теперешнее сочинение, я проник в религию глубже, чем когда бы то ни было» [2]. Это сочинение было Die Bestimmung des Menschen (Назначение человека, 1800). Его главным образом имел в виду Гегель, как он и сам высказывает это в третьей части своей статьи о вере и знании.

В этом сочинении Фихте в форме диалога, т. е. в дидактических беседах, развивает три точки зрения и ступени человеческого самоисследования, причем «я» играет здесь роль поучаемого школьника. Поэтому это я Гегель называет «der Ich».

Изложенные три точки зрения таковы: догматическая, трансцендентальная и религиозная или, говоря словами Фихте, это — опыт, знание и вера. Первая точка зрения основывается на опыте и задает вопрос о возникновении нашего естественного бытия, как члена в ряду вещей. Отсюда является система природы, отрицающая и исключающая свободу. Вторая точка зрения основывается на самосознании и задает вопрос о происхождении опыта, как нашего необходимого представления о мире. Наконец, третья точка зрения освещает реальность чувственного и сверхчувственного мира, как откровение и явление вечной божественной жизни, исходя из единства, вместе с которым в нас возникает «блаженная жизнь» [3].

В вопросе о содержании веры, именно о реальности мира и бога, Фихте пришел к полному согласию с Якоби и даже так увлекся им, что признал его наряду с Кантом и одновременно с ним реформато-

[1] Собр. соч., т 1, стр. 112—115. Ср. выше, кн. I, гл. V, стр. 51.
[2] Ср. наст. соч. (старое изд.), т. V, кн. II, гл. V, стр. 306 и сл.
[3] Ср. там же, т. II, кн. IV, гл. II и III, стр. 651—680.

ром философии, одним из первых представителей века [1]. Что касается отношения бога к миру, Фихте был проникнут идеею божественного всеединства, согласно с Шлейермахером, не без влияния со стороны его речей о религии. В рассматриваемой статье Гегель разбирает отношение между верою и знанием и, как мы видели уже, резко противоречит Якоби и Шлейермахеру. Симпатии Фихте и антипатии Гегеля сталкиваются на одном и том же предмете; можно предвидеть, что в данном случае Гегель вовсе не выкажет симпатии к философии Фихте, во всяком случае гораздо менее, чем в сочинении о «Различии между системами философии Фихте и Шеллинга».

Учение Фихте вовсе не есть, как выразился о нем Якоби, цельная, отлитая из одной массы система философии; главные ее части, указанные выше точки зрения и ступени человеческого самоисследования, пригнаны друг к другу на основании субъективных потребностей и чувств: на основании чувства неудовлетворенности и возмущения, недостатка и пустоты, страдания и тоски. Переход от системы природы к системе свободы происходит через посредство потребности в свободе и страстного стремления к я. Потребность в свободе, как она выражена в этом месте, есть возмущение против природы и ее законов, сопротивление единству вселенной; в этой форме она до такой степени противоречит духу философии тожества, что Гегель описывает и отвергает в самых резких выражениях эти чувства Фихте. «Это чудовищное высокомерие, это безумие самомнения человеческого я, которое при мысли, что оно составляет одно целое со вселенной, что в нем действует вечная природа, ужасается, испытывает отвращение и впадает в тоску; эта склонность ужасаться, скорбеть и испытывать отвращение при мысли о вечных законах природы и подчинении их священной, строгой необходимости; это отчаяние при мысли, что нет свободы, свободы от вечных законов природы и их строгой необходимости; склонность считать себя неописуемо несчастным вследствие необходимости этого повиновения, — все эти чувства предполагают вообще лишенную всякого разума самую обыденную точку зрения на природу и отношение единичных вещей к ней, — точку зрения, совершенно чуждую абсолютному тожеству субъекта и объекта, основанную на принципе абсолютного отсутствия тожества». «О законах природы часто говорят, что в ее недра не проникает ни один сотворенный дух». «Как будто эти законы могут быть чем-либо иным, чем разумные законы» [2]. Эту фразу «о недрах природы» и т. п., бесконечно напеваемую вслед за Галлером, Гегель считал, как и Гете, бессмысленною и ложною.

Переход от системы свободы или знания (наукословия) к вере происходит чрез посредство чувства недостатка и пустоты в я и тоски по богу. Наукословие показывает, что я имеет дело с собою и всегда только с собою, что оно ощущает себя, созерцает свое ощущение, представляет свое созерцание, знает свое знание, т. е. все описывает пустые круги представления, постоянно находясь в их центре, не

[1] Там же, стр. 668 (в соч. Sonnenklarer Bericht и т. п., 1801).
[2] Собр. соч. Гегеля, т. I, стр. 132, 141 и 142.

имея сил прорвать эти круги и захватить действительность. Гегель сравнивает это я Фихте с пустым кошельком, из которого нужно вывести деньги, как вещь, которая должна была бы быть в нем, но не находится в нем, как объект, входящий в понятие такого кошелька со знаком отрицания. Я Фихте относится к вещам, как пустой кошелек к деньгам. Из пустого кошелька можно непосредственно дедуцировать деньги, так как они непосредственно предполагаются в понятии пустоты кошелька. Такой же характер имеет и дедукция чувственного мира из чистого знания [1].

Также и воля, лежащая в основе теоретического я и его развития, постоянно подталкивающая и повышающая его деятельность представления, должна действовать на не-я и преодолевать его. «Это требование составляет кульминационный пункт системы: Я должно быть равным не-Я, однако в нем нельзя найти ни одного пункта индиференции». Я, как единство мировых противоположностей, как тожество субъективного и объективного, должно реализовать это свое понятие. Только после достижения этой цели и решения этой задачи действительно становится истинным положением «Я=Я», а также «Я=не-Я». Однако в философии Фихте эта цель никогда не может быть достигнута; в его мире мы никогда не приходим к бытию, а всегда остаемся при долженствовании. Именно в этом состоит, по мнению Гегеля, основной недостаток учения Фихте: тожество субъективного и объективного остается у него по ту сторону этого мира и существует не в знании, а *лишь как предмет* в е р ы. Этот существенный недостаток и внутреннее противоречие философии Фихте Гегель осветил и указал как в своем сочинении о «Различии между системами Фихте и Шеллинга», так и в статье о «Вере и знании». Поэтому, несмотря на все различие между обоими названными сочинениями, Гегель не противоречит себе, обращая внимание в одном из них главным образом на то, что Я должно быть равным Я, но не становится таким, а в другом главным образом на то, что Я должно быть равным не-Я, но не становится таким [2]. Я успокаивается на чувстве бесплодной возвышенности своей воли и долженствования. «Остаются только пустые декламации о том, что закон должен быть выполняем ради закона, долг ради долга, и о том, как Я возвышается над чувственным и сверхчувственным, витает над обломками миров» и т. п. [3]

С таким чувством возвышенности над миром, каков он есть, естественно связано представление о низких и дурных свойствах, о физическом и нравственном ничтожестве действительного мира. Гегель, глубоко проникнутый идеею достоинства и разумности вселенной, называет излияния такого возвышенного самочувствия «пустыми декламациями» или «возвышенною пустотою» и причисляет к «обыкновеннейшим причитаниям» жалобы на несовершенство действительного мира. По его словам, Кант настроил миросозерцание на пессимистический лад, а Фихте последовал за ним. В противоположность обоим можно

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. I, стр. 123.

[2] Ср. выше кн. II, гл. II, стр. 242. Собр. соч. Гегеля, т. I, стр. 117, 163 и сл., стр. 209 и 210.

[3] Собр. соч. Гегеля, стр. 139.

хвалить Вольтера за то, что он, руководясь здоровым человеческим рассудком, которым он был одарен в такой высокой мере, в своем «Кандиде» воспользовался пессимизмом в правильной и благодетельной его форме, именно лишь в форме противоположности оптимизму ханжей, считающих, согласно правилам физико-теологии, весь эмпирический мир чудесно прекрасным; в этом случае вполне уместно указывать на недостатки, бедствия и страдания, наполняющие этот эмпирический мир; однако этим не проповедуется пессимизм, он только выслушивается как обоснованное противоположное заявление и, как таковое, обладает относительною истинностью, которая тотчас же утрачивается, если возвестить его как всеобщую истину. «Так как философская идея, низведенная в сферу явлений и связанная с принципами эмпирии, непосредственно становится односторонностью, то действительно здравый человеческий рассудок противополагает ей другую односторонность, также существующую в явлении, и таким образом показывает ложные и смешные стороны первой» [1].

Пессимисты должны отрицать «необходимость мудрости, существующей в форме мирового процесса», следовательно, отрицать также мнение Платона о мире, что «разум божий породил его, как блаженного бога» [2]. У них остается лишь сознание собственной добродетели и нравственного превосходства в противоположность остальному миру и господству законов и нравов. Это очень сомнительная точка зрения, сбивающаяся на самоуправство. «Если истинная нравственность субъективности уничтожается, то уничтожение субъективности посредством этого нравственного сознания становится наслаждением, но в таком случае субъективность в самом своем уничтожении сохраняется и спасается, и добродетель, превращаясь в мораль, становится необходимым знанием о своей добродетели, т. е. фарисейством» [3].

Рефлективная философия, названная Гегелем уже во Франкфурте «метафизикою субъективности» (это выражение он повторяет и здесь), изложила свои точки зрения в учении Канта, Якоби и Фихте и развила рефлективную деятельность или субъективное мышление до такой же тонкости и высоты, до какой должна была дойти техника в области практической деятельности раньше, чем могло явиться изящное искусство. Умозрительная философия относится к рефлективной так же, как совершенство изящного искусства к совершенству техники. «В самом деле, совершенство изящного искусства обусловлено совершенством механической ловкости; точно так же полный расцвет философии обусловлен совершенством просвещения; и это совершенство достигнуто» [4].

---

[1] Там же, т. I, стр. 143 и 144.

[2] Там же, стр. 146.

[3] Там же, стр. 150.

[4] Там же, стр. 155—157. Этот вывод Гегель высказывает в заключительном предложении, занимающем двадцать шесть строк и состоящем из двух частей; первая часть состоит из двадцати строк и заключает в себе два вводных предложения (стр. 155 и 156). Я делаю это примечание, чтобы дать читателю представление о стилистических затруднениях, являющихся у Гегеля вследствие беспомощности стиля и манеры выражаться при глубине его мышления.— Также и краткость может быть причиною грамматических, стилистических и

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

ПРОДОЛЖЕНИЕ. НАУЧНЫЕ СПОСОБЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА.

Уже во Франкфурте Гегель разделил свою систему умозрительной философии, в ее тогдашнем наброске, на три части, и третью из них, заключавшую в себе всю философию духа, назвал наукою нравственности или этикою, подразумевая под этим учение о нравственной природе, о человеческих правовых отношениях или о естественном праве, в самом широком смысле. Так как Гегель хотел впервые в этой области публично высказать свое новое учение и противопоставить его существующим системам и направлениям, то для более точного определения своего положения он должен был разъяснить и установить три пункта, именно вопрос о научном способе исследования естественного права, о его месте в практической философии и его отношении к науке о положительном праве. Летом 1802 года во время второго семестра своей деятельности в Иене, когда он читал по запискам о естественном, государственном и международном праве, он написал для этого следующую статью, последнюю из помещенных им в критическом журнале: «О научных способах исследования естественного права, о его месте в практической философии и отношении к науке о положительном праве». Он различал три научных способа исследования этого вопроса: эмпирический, рефлективный и умозрительный; предметом последнего служит «абсолютная нравственность» [1]

I. Эмпирическое исследование.

1. Гипотезы о естественном состоянии.

С точки зрения эмпиризма исследователь — это значит анализировать факты, данные в опыте, и сводить их к существенным условиям, из которых они возникают. От фактов к причинам: таково учение и руководство Бекона. Эту задачу и способ объяснения Гоббес применил к этике, к праву и государству и поставил вопрос: как из физической природы следует нравственная, из status naturalis возникает status civilis? Как обособленные индивидуумы — люди, не связанные между собою ничем, как это мы находим в их естественном состоянии, приходят к единству и порядку? В своем изображении эмпирического

логических неясностей. Так, в лекциях Гайма о Гегеле, как раз в его рассуждениях об этой статье Гегеля, находится предложение с сомнительным значением, оно заключено между двумя точками и состоит из следующих двух слов «Und ebenso» (Vorlesung IX, стр. 200).

[1] См. выше кн. I, гл. V, стр. 48 и 57, гл. VI, стр. 65, Krit. Journal, т. II, St. 2 и 3 (1802—1803), Собр. соч., т. I, стр. 321—423 (Эмпирическое исследование, стр. 329—343, рефлективное стр. 343—371, абсолютная нравственность стр 371—423). См. ниже, стр. 283 прим

исследования естественного права Гегель имел в виду Гоббеса, не называя его.

Эмпирическая этика следует примеру и образцу эмпирической физики, которая, объясняя естественные факты и порядок, предполагает состояние хаоса, как полную противоположность всякому порядку, и в этом хаосе допускает вещества, силы, способности и т. п., легко применимые для объяснения естественных явлений, так как они почерпнуты или отвлечены из самих объясняемых вещей.

Совершенно такой же характер имеют и гипотезы эмпирического естественного права. Оно предполагает существование человеческого хаоса, так называемое естественное состояние, или человека в естественном состоянии, продукт отвлечения от всего, что сделано из человека цивилизацией и просвещением. В этом естественном состоянии царит война всех против всех, сопровождаемая бездною зла, их должно устранить право, которое поэтому необходимо возникает или вследствие того, что инстинкт самосохранения побуждает отдельных людей прекратить это опасное состояние, или потому, что инстинкт общественности побуждает их соединиться друг с другом, или же войне полагает конец то обстоятельство, что более могущественные подчиняют себе слабых, иногда даже один человек, самый могущественный, подчиняет себе всех и на этом состоянии подчинения и покорности основывает всеобщую государственную силу, державное право господства, как земное отражение божества [1]. «В изображении этого разделения эмпиризму не достает прежде всего критерия, где проходит граница между случайным и необходимым, т. е., что должно оставаться и что должно быть выпущено в хаосе естественного состояния или в абстракции человека. Руководством может служить лишь определение того, что необходимо для изображения элементов, находимых в действительности: руководящим принципом такой априорности служит апостериорное» [2]. Так как естественное состояние или человеческий хаос должен быть совершенно лишен признаков государства, то из него старательно выделяется все, относящееся к государству, или, как выражается Гегель, опять придавая латинскую конструкцию своей фразе, «все, что признается находящимся в отношении к государству» [3].

2. Практические цели.

Эмпирическое исследование естественного права пользуется частными целями и выгодами, связанными с общежитием, для обоснования как частного, так и публичного права. Так, право брака обосновывается целью рождения детей или общности имущества и т. п., право наказания целью исправления преступника или устрашения других, или психологическим принуждением и необходимостью выполнения угрозы и т. п. [4]

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. 1, стр. 333—338.
[2] Там же, стр. 335.
[3] Там же, стр. 334.
[4] Собр. соч., т. I, стр. 329—333.

3. Расходящаяся с теориею практика и непрактическая теория.

Впрочем эмпирическая точка зрения, несмотря на все свои теорегические недостатки, влечет за собою важные преимущества опыта, вводящего в связь вещей и связанного с живым созерцанием целого, благодаря которому практическое осуществление права открывает недостатки теории, так что эта эмпирия справедливо предпочитает свои непоследовательности непрактическим теориям философов и метафизиков. Гегель настойчиво и обстоятельно подчеркнул эти преимущества практического применения права, так как, согласно его собственным взглядам, живой правовой опыт есть существенная составная часть того состояния, которое он сам называет абсолютною нравственностью [1]. Он прямо говорит: «В этой силе созерцания и действительного присутствия заключается сила нравственности вообще и, конечно, также нравственности в частности» [2].

II. Рефлективное исследование.

1. Высокая сторона канто-фихтевской философии.

Указывая на непрактические теории метафизиков и философов, Гегель имел в виду рефлективное исследование естественного права у Канта и Фихте, в особенности мораль Канта и политику Фихте: он осуждает учение Канта о нравственном законе и учение Фихте об эфорате, как теории, до крайней степени непрактичные и противоречащие своей цели. Уже в третий раз мы встречаемся с критическою борьбою Гегеля в начале его литературной деятельности против Канта и Фихте; при этом отрицательное отношение его к ним все возрастает. Мы имеем в виду сочинение о «Различии между системами Фихте и Шеллинга», статью о «Вере и знании», и, наконец, статью «О научных способах исследования естественного права» [3].

Точка зрения упомянутых двух философов характеризуется прежде всего противоположностью разума и опыта, а также априорностью знания практического разума. «Великая сторона философии Канта и Фихте заключается в том, что понятие долга совпадает с сущностью мыслящего и желающего субъекта». С этой стороны философия Канта и Фихте согласуется с философиею тожества: та и другая утверждает тожество законов разума и нравственности, тожество субъективности и нравственной объективности; однако эти направления высказывают неодинаковые взгляды на тожество субъективности и **естественной** или **чувственной** объективности; скорее в философии Канта и Фихте господствует полная противоположность между сущностью права и долга, с одной стороны, и сущностью многих отдельных

[1] «Die Empirie zieht... vor» (эмпирия предпочитает). Желая узнать, что чему она предпочитает, мы должны прочитать **одиннадцать строк**, чтобы от глагола «zieht» добраться до его приставки «vor» (стр. 341). Замечательный, но не похвальный стилистический феномен!

[2] Собр. соч. Гегеля, т. I, стр. 357.

[3] Там же, т. I, стр. 360.

чувственных субъектов, с другой стороны, между разумом и чувственностью, которые относятся друг к другу, как чистое единство к множеству. «Эмпирическое и популярное выражение, благодаря которому это представление, рассматривающее нравственную природу только со стороны ее относительного тожества, кажется таким убедительным, состоит в утверждении, что реальность, под именем чувственности, склонностей, низших способностей, желания и т. п. (момент множественности в отношениях) и разум (момент чистого единства в отношениях) не согласуются друг с другом (момент противоположности ние, единством и множеством); сюда присоединяется еще утверждение, что разум есть способность хотеть на основании собственной абсолютной самодеятельности и автономии, ограничивая и побеждая чувственность (момент определения этого отношения, состоящий в том, что единство или отрицание множества стоит на первом плане)» [1].

2. Ненравственный характер кантовского учения о нравственности.

Критерий нравственного закона заключается, по мнению Канта, не в содержании, а в форме воли, не в том, что̀ составляет предмет желания, а в том, как мы желаем, в желательности всеобщего значения правила поведения, т. е. в намерении и настроении, согласующемся с законом. Такой нравственный закон пуст; он указывает лишь, чего нельзя делать, но не говорит, чего нужно желать и что̀ следует делать при различных обстоятельствах; он абсолютен не положительно, а «отрицательно»; он имеет неопределенный или «бесконечный» характер, тогда как нравственный закон по своему существу должен быть абсолютным и положительным: поэтому нравственный закон Канта не имеет нравственного характера. Попытка в отрицательно абсолютном найти истинно абсолютное ложна [2].

Неопределенное или бесконечное суждение (А не есть не-А), выраженное в положительной форме, есть закон противоречия или тожества А=А, т. е. тавтология. Нравственный закон Канта, состоящий лишь в законообразности максимы поведения, «в форме пригодности максимы воли служить высшим законом», не заключает в себе никакой определенности и не может дать начала ряду законов; он остается всегда лишь равным себе самому, как суждение А=А. И в самом деле, возвышенная способность автономного законодательства чистого практического разума сводится лишь к порождению тавтологий. Чистое тожество рассудка, выраженное в теоретической деятельности в форме закона противоречия, остается и в практической форме тем же самым. Если ставить логике вопрос «что есть истина?» и получать от нее ответ, то, по словам Канта, «получается смешная картина, похожая на то, как если бы один человек доил козла, а другой подставлял решето»; вопрос «что̀ такое право и долг?», поставленный чистому практическому разуму и разрешаемый им, находится в таком же положении» [3].

[1] Там же, стр. 348.
[2] Там же, I, стр. 349.
[3] Там же, стр. 350 и 351.

Если бы кто-либо, взяв на сохранение вещь, стал отрицать это, пользуясь отсутствием доказательств со стороны доверителя и желая таким образом безопасно увеличить свое состояние, то такой мотив, согласно морали Канта, никогда не мог бы сделаться правилом поведения, потому что его всеобщность сделала бы невозможной передачу вещей на хранение. Однако на это можно возразить: «что же за беда, если вещи не будут отдаваться на хранение?» Если бы для дальнейшего обоснования этой морали было указано на то, что тогда сохранение имущества очень затруднилось бы и в конце концов сама собственность сделалась бы невозможною, то приведенное возражение можно расширить, применить его к самой собственности и противопоставить принципиальному признанию ее принципиальное отрицание ее. В учении Канта нет ни одного нравственного закона, определенный частный характер которого был бы ясен непосредственно, без дальних рассуждений и без противоречия, из самого себя, независимо от других определений. Каждый определенный нравственный закон есть пустое утверждение, ничего не говорящая тавтология, соответствующая формуле А=А (депозит есть депозит, собственность есть собственность и т. п.). При этом оказывается, что нет ни одного частного правила, которого нельзя было бы сделать правилом воли и возвысить на степень всеобщего закона; как известно, это искусство ловко применяет к делу эвдемонистическая мораль и равная ей по достоинству пробабилистическая мораль иезуитов [1].

Мало того, нравственные законы Канта, в их частных определениях, приобретших безусловное значение, не только противоречат другим определениям, но и самим себе; таким образом они обращаются в свою противоположность и сами себя уничтожают. Нравственный закон повелевает: «помогай бедным!» Но действительная помощь состоит в освобождении их от бедности, а вместе с бедностью исчезают и бедняки, следовательно, и обязанность помогать им. Если же ради акта милостыни сохранить существование бедных, то неустранением бедности непосредственно нарушается долг. «Так, требования с честью защищать отечество против врагов и т. п., мыслимые, как принцип всеобщего законодательства, сами себя уничтожают; в самом деле, указанное требование, сделавшись законом природы, уничтожает существование отечества, врагов и защиты» [2]. (Этот парадокс Гегеля следует понимать в том смысле, что долг требует жертв для отечества, доходящих до пожертвования собственною жизнью, но после смерти нет больше отечества, врагов и защиты).

Главный упрек Гегеля Канту заключается в том, что его учение о нравственности придает абсолютное значение частному и потому обусловленному содержанию. «Но везде, где частное и единичное приобретает значение само по себе, там допускается нечто противное разуму и в отношении к нравственности нечто безнравственное!» Такая определенность заключает в себе также возможность другой определенности, «и в этом возможном инобытии состоит безнравственность» [3].

---

[1] Там же, стр. 350—355.
[2] Там же, стр. 356.
[3] Там же, стр. 354, 359.

3. Принудительное право Фихте. Наказание и эфорат [1].

Что касается этики, критика Гегеля и упреки в непрактичности направлены главным образом против философии Канта, а что касается учения о праве, упреки его направлены против учения Фихте, которое, по мнению Гегеля, последовательнее всего развивает принципы права с точки зрения этой рефлективной философии, еще обладающей дуалистическим характером. Проблема правовых отношений основывается на противоположении общей и индивидуальной свободы и состоит в изобретении таких учреждений, которые осуществляли бы согласие той и другой или в случае необходимости вынуждали бы его. Такая необходимость возникает в случае сознательной несправедливости или преступления, в случае поступка, противного закону, со стороны отдельных лиц или в случае нарушения основных законов государства со стороны правительства.

Все учение о принудительности права основывается на ложном предположении дуализма между общею и индивидуальною свободою, тогда как в истинно нравственных правовых отношениях обе формы свободы так соединены, что их нельзя разделить. Свободы нельзя уничтожить; даже и в случае преступления она вовсе не уничтожается, а восстановляется **наказанием**. «Наказание вытекает из свободы и, даже принуждая, сохраняет свободу. Наоборот, если наказание представляется, как принуждение, то оно устанавливается лишь, как нечто частное и абсолютно конечное, не заключающее в себе никакой разумности, и вполне подходит под обыденное понятие частной вещи, противоположной какой-либо другой вещи, или под понятие товара, за который можно купить нечто другое, именно преступление. Государство, как судебная власть, сводится при этом к рынку, торгующему определенными вещами, именно преступлениями, которые оно обменивает на другие определенные вещи; свод законов оказывается прейс-курантом» [2].

Против правительства, нарушающего основной нравственный закон, проектируется контролирующее его и обладающее правом принуждения государственное учреждение, **эфоры**, которые должны иметь власть в случае нужды налагать государственный интердикт, отменять власть правительства, привлекать виновников к ответственности и преследовать их судом перед народным собранием. Ничто не может быть непрактичнее такого учреждения, такой **возможной** власти, наряду с **действительною**, такой «второй бессильной формы общей воли». Как будто бы действительная власть при этом могуществе, которым она обладает, допустила бы существование возможной власти без силы, как это бывает в таких случаях; как будто бы государственный переворот, уничтожающий прежний строй общества, вместе с тем не уничтожил бы и его бессильных стражей! Очевидно Гегель имел в виду государственный переворот 18 брюмера 1799 г. [3].

---

[1] Об учении Фихте о праве ср. наст. соч. (старое изд.), т. V, кн. III, гл. VIII, стр. 512—516, гл. IX, стр. 516—526. Собр. соч. Гегеля, т. I, стр. 362.

[2] Там же, стр. 367—371.

[3] Там же, стр. 361—367 (365, 366).

III. Абсолютная нравственность[1].

1. Народ и народы. Нравственный организм.

Одно слово в средине этой статьи, которую сам Гегель назвал «философиею нравственности», служит пояснением и характеристикою целого; более простого и понятного выражения для этой цели нельзя и подобрать. «Мы замечаем здесь также указание и в языке на то, что в природе абсолютной нравственности заключается свойство быть всеобщею или иметь характер **нравов** (Sitten), что прекрасно обозначается самым греческим словом, выражающим понятие нравственности, а также и немецким словом: заметим также, что новейшие системы нравственности, так как они возводят в принцип бытие для себя и единичность, не могут не обнаружить в этих словах свое направление; этот внутренний намек оказывается таким важным, что подобные системы, обозначая **свое** направление, не могли злоупотреблять приведенными словами, а усвоили слово мораль, которое, правда, по своему происхождению заключает в себе то же указание, но так как оно искусственно создано, то оно не так непосредственно противодействует дурному применению его. Согласно предыдущему, абсолютная нравственность до такой степени есть нравственность всех, что об ней нельзя сказать, будто она отражается в единичном. Ибо она в такой же мере составляет сущность единичного, как проникающий природу эфир составляет неотделимую сущность продуктов природы и как тожество их являющихся форм составляет пространство». Она не может выражаться в единичном, если не составляет его души, но она может быть душою единичного лишь постольку, поскольку она есть нечто всеобщее и составляет чистый дух народа. Положительное, по природе своей, существует раньше отрицательного или, как говорит Аристотель (в самом начале своей Политики): «народ по природе существует раньше, чем отдельный человек, ибо если отдельное лицо есть нечто несамостоятельное, то оно, наравне со всеми частями, должно существовать в единстве с целым, а тот, кто не может быть в обществе или, вследствие своей самостоятельности, ни в чем не нуждается, не составляет части народа и потому есть или животное или бог»[2]. Что касается нравственности, единственно истинны следующие слова мудрейших представителей древнего мира: быть нравствен-

---

[1] По Розенкранцу, «система нравственности» входит в третью часть системы Гегеля в набросках, сделанных во Франкфурте осенью 1799; наоборот, по Гайму, система нравственности явилась тремя годами позже, осенью 1802 в Иене, находясь в прямой связи и служа подготовкою к лекциям по естественному праву, объявленным на зимний семестр 1802/1803. В первом примечании к своей восьмой лекции Гайм коротко замечает: «В этом смысле следует исправить указание Розенкранца на стр. 103» (стр. 496). Так как и в тексте я не нахожу обоснования этого положения и не могу себе представить, чтобы Гегель почти одновременно написал систему нравственности и печатал статью о научных способах исследования естественного права, то я следую мнению Розенкранца (см. выше, кн. I, гл. V и кн. II, гл. IV, стр. 275) и излагаю ход системы так, как ее публично выразил Гегель; для понимания **возникновения** системы Гегеля от этого нет существенного ущерба.

[2] Собр. соч. Гегеля, т. I, стр. 396 и 397.

ным — это значит жить согласно нравам своей страны; что же касается воспитания, единственно правилен ответ пифагорейца, который на вопрос «какое воспитание было бы лучшим для моего сына?» сказал: «если ты его сделаешь гражданином благоустроенного народа» [1].

Предполагается, что в естественном состоянии существует куча индивидуумов, человеческий хаос; из этого естественного состояния происходит соединение индивидуумов, толпа, аггрегат людей или коллективное целое, проявляющее свое могущество в форме какого-либо общественного строя. Однако это не народ; народ возникает не из хаоса, а путем кровного происхождения. Когда речь идет о целом и его частях, то все сводится к тому, что существует раньше: части или целое? Если части существуют раньше, то целое есть аггрегат, сборное существо, как то государство, которое возникает из хаоса. Но если целое существует раньше частей, согласно положению древних: τὸ ὅλον πρότερον τῶν μερῶν, то мы имеем целое, которое само себя делит, приводит в порядок, расчленяет, т. е. составляет не аггрегат, а **организм**. Такое целое есть «цельность». И если целое есть **народ**, то его государство есть **нравственный организм**. Чтобы обосновать философию нравственности, «мы предполагаем», говорит Гегель, «нечто положительное, именно предполагаем, что абсолютная нравственная цельность есть не что иное, как народ», и что абсолютно нравственное имеет своим условием и содержанием не что иное, как «принадлежность народу».

2. Нравственное здоровье и война.

Народы суть индивидуальности и относятся друг к другу как таковые; они бывают в положительных и отрицательных отношениях: положительное отношение есть мир, а отрицательное — война. Так как в состоянии продолжительного мира нравственный организм подвергается опасности застояться, окоченеть, окостенеть и в вялом покое даже загнить, то для восстановления нравственного здоровья, нет более сильного целебного средства, чем война, которая до корня потрясает положение вещей, не исключая и самой жизни, и обнаруживает мелочи жизни в их истинном свете. Еще до Шиллера, который, от лица хора, в «Мессинской невесте» высказал мысль, что человек в мире прозябает и что жизнь в мире не есть высшее из благ, Гегель вступая в характерную противоположность к Канту и его идее вечного мира, как высшего нравственного блага, восхвалял в рассматриваемом нами сочинении нравственную целебную силу войны. «Этою второю стороною отношения устанавливается необходимость войны для индивидуальной нравственной целостности; война (так как в ней заключается свободная возможность уничтожения не только отдельных частностей, но и самостоятельности их, как жизни, и притом уничтожения даже самого абсолютного или народа) поддерживает нравственное здоровье народов в индифференции против частных определенностей и против привыкания и окостенения, как ветер предохраняет озера от загнива-

[1] Там же, стр. 400.

ния, которое могло бы явиться в них от продолжительного затишья, а среди народов от продолжительного или даже «вечного мира» [1].

3. Организация сословий и индивидуумов.

В состоянии нравственного здоровья нравственность абсолютна, потому что вполне жива, ибо всякий отдельный индивидуум составляет член общего нравственного организма, чувствует себя таковым и действует сообразно этому: здесь нет рефлексии или обдумывания, что нужно желать и делать, правильны и хороши ли общие, ежедневно выполняемые цели; о течении нравственной жизни так же мало рассуждают и умствуют, как и о течении физической жизни; нужно ли вдыхать и выдыхать воздух и позволять крови циркулировать в сосудах тела? Философия, вроде кантовской и критической, была бы прямо ядом для состояния абсолютной или живой нравственности; поэтому Гегель называл кантовское учение о нравственности безнравственным. Когда Сократ, с которым, обыкновенно, сравнивают Канта, начал размышлять о добре и красоте, о человеческих добродетелях и целях жизни и в беседах приучил молодежь к такого рода исследованиям, то этот новый вид рефлективной философии или философии субъективности показался признаком, если не причиною, наступившей порчи нравов. И это несмотря на то, что Сократ сам был еще в высшей степени проникнут духом абсолютной и живой нравственности, так что предпочел повиноваться законам своего отечества и умереть, а не бежать, находя, что уже в своих родителях он предсуществовал, как гражданин Афин. Трагическую вину Сократа и значение его эпохи в греческой философии, а также в истории философии вообще, Гегель оценил с этой точки зрения, по своему глубокомыслию имеющей характер открытия. Уже в рассматриваемом сочинении есть указание на этот характер эпохи Сократа. «Государство» (πόλις) говорит Платон, «имеет удивительно сильную природу». «Такая нравственная организация может, напр., без опасности, боязни или зависти содействовать крайнему развитию таланта некоторых своих членов в каком угодно искусстве и науке, делая из них необыкновенных существ и в то же время сохраняя уверенность в самой себе, именно в том, что такие божественные чудовища красоты не повредят ее формам, а будут комическими чертами, служащими развлечением в один из моментов ее развития. Ссылаясь на определенный народ, мы можем указать, как на такие развлекающие необыкновенные усиления отдельных черт, на Гомера, Пиндара, Эсхила, Софокла, Платона, Аристофана и т. п., однако в более серьезной реакции против слишком серьезного обособления Сократа и еще более в раскаянии об этой реакции, а также в кишащем множестве и высокой энергии одновременно выросших замечательных индивидуальностей нельзя не заметить признаков того, что внутренняя жизненность, распадаясь на свои противоположности, обнаруживала в зрелости этих семян не

[1] Собр. соч. Гегеля, т. I, стр. 373.

только свою силу, но и приближение смерти носившего ее тела»[1].

Нравственный организм делится на сословия и индивидуумы, изображаемые Гегелем по примеру Платона в его «Политике» (πολιτικός) и «Государстве» (πολιτεία). Платон делит государство на три сословия — людей образованных, составляющих класс законодателей и правителей, затем воинов и рабочих: в этих сословиях воплощаются добродетели мудрости, храбрости и воздержности, правильное отношение которых составляет в целом справедливость или государство. Гегель соединяет два первых сословия в одно, стоящее на первом плане, и называет его сословием свободных людей; третье сословие Платона он делит на два сословия: ремесленников и земледельцев или крестьян, которым он не отказывает в добродетели храбрости и защиты отечества.

В государстве должны иметь силу законы, однако не мертвые, а личные, живые, воплощенные в людях с прирожденным развитым умом. «Ясно», говорит Платон в своей Политике, «что в искусство государей входит искусство законодательства. Лучше же всего, чтобы в государстве имели силу не законы, а мудрый человек, способный быть государем». «Закон всегда направлен на одно и то же, как упрямый и грубый человек, который не допускает ничего противоположного его распоряжению и не выслушивает рассуждений даже в том случае, если кому-нибудь пришло в голову нечто лучшее, чем установленный им порядок; итак, невозможно, чтобы нечто, всегда равное самому себе, было полезным для того, что никогда не сохраняется равным[2].

Сословие свободных есть индивидуум абсолютной нравственности, органами которого служат отдельные лица. Деятельность этого сословия состоит в поддержании целого, нравственного организма, ему надлежит πολιτεύειν (управлять), т. е. жить в своем народе, вместе с ним и для него, посвящать всего себя обществу, государственной жизни; в связи с этою деятельностью должна находиться философская деятельность, как познание всеобщего, истинного и вечного: управление государством и философская деятельность находится в связи, поэтому Платон, согласно своей высшей жизненности, хочет видеть оба эти дела не обособленными, а абсолютно объединенными[3]. Здесь господствуют **государственные цели** и **государственные интересы**; воплощающие их люди суть правители.

Сословие несвободных играет служебную роль; оно занимается делами, необходимыми для физического и экономического сохранения целого. Содержанием этих дел служат потребности и их удовлетворение, работа и приобретение, обладание и имущество, практическая деятельность и правовые отношения, т. е. вся подчиненная практическая жизнь и связанная с нею сфера права. Здесь господствуют **частные цели** и **частные интересы**, в своей совокупности относящиеся к нравственной жизни, как неорганическая природа к органической.

---

[1] Там же, стр. 389. Я подчеркнул те слова, ради которых привожу это место.

[2] Там же, стр. 376 и 377.

[3] Там же, стр. 380 и 381.

Именно это имеет в виду Гегель, высказывая перед рассматриваемым нами местом следующее краткое замечание: «Мы сейчас увидим, какова эта неорганическая природа нравственного»[1].

Оба сословия, в их политическом неравенстве, необходимо связаны друг с другом, как члены целого; если исчезает первое, то нет более и второго, и наоборот. Когда в римской империи исчезла политическая свобода, в ней сохранилось лишь второе сословие, но оно не сделалось при этом первым, а осталось единственным, или вернее в ней вообще не стало более сословий, а, исключая личность правителя, были лишь частные люди, частные дела, настроения и бесконечная суета частного права, которую уже Платон в своем государстве сравнивал с гидрою. Описывая это состояние уничтоженной нравственности, Гегель приводит слова Гиббона: «Продолжительный мир и однообразное господство римлян ввело медленно и скрыто действующий яд в жизненные силы империи. Настроения отдельных лиц постепенно свелись на одну плоскость, огонь гения погас и даже военный дух испарился. Личное мужество осталось, однако римляне утратили то гражданское мужество, которое питалось любовью к независимости, чувством национальной чести, присутствием опасности и привычкою повелевать. Они стали получать законы и должностных лиц благодаря воле монарха, и потомство самых отважных вождей стало довольствоваться положением подданных. Натуры, стремившиеся кверху, собирались под знамена императоров. И покинутые провинции, лишенные политической силы и единства, незаметно впали в вялое равнодушие частной жизни»[2].

4. Трагедия и комедия. Зоны нравственности.

В органической и абсолютной нравственности, как она выразилась в греческом мире, в самой величественной и прекрасной форме, в золотом веке Афин, частному и семейному праву принадлежит также соразмерное положение и значение, конечно, иное, чем духу общественной нравственности. Этот вопрос составляет вечное содержание трагедии, случающейся в царстве нравственного и созерцаемой Гегелем в Эвменидах Эсхила, подобно тому, как позже он находил трагический конфликт между силами нравственного духа в Антигоне Софокла. Царство нравственного Гегель находит в афинском народе, высшим судилищем которого был Ареопаг; богом общественной, светлой нравственности был Аполлон, тогда как частное и семейное право охранялось темными силами Эринниями, которые преследовали преступников, нарушивших его. Эриннии преследовали до самых Афин убийцу своей матери, Ореста, мстившего за отца и царя; они были обвинителями, а Апполон защитником, судьею был народ в Ареопаге; голоса в урне оказались распределившимися ровно между осуждением и оправданием, но вот явилась Афина, богиня Афин, учредительница Ареопага, постановившего свой первый приговор, и объявила, что

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. I, стр. 379, 381.
[2] Там же, стр. 383.

равенство голосов означает оправдание преступников; однако Эриннии не изгоняются вследствие этого и не проигрывают процесса, а, как хранительницы естественных прав, принимаются в афинский округ, и отныне, как таковые играют роль доброжелательных божеств и соучастников нравственного царства; они уже не фурии, а Эвмениды. Следовательно, исход этого процесса между Аполлоном и Эринниями таков: «Афина, разделив силы, принимавшие участие в преступлении, предприняла и примирение их, состоявшее в том, что Эвмениды почитались народом, как божественные силы, и имели отныне местопребывание в городе, так чтобы их дикая натура наслаждалась и успокоилась созерцанием устроенного им внизу в городе алтаря ввиду Афины, высоко сидящей на троне в Акрополе» [1].

Когда нравственное состояние изображается и раскрывается так, что мы видим в характерах и поступках ничтожество, бессмысленность и смешные стороны человеческих стремлений, частных интересов и особенностей, то человеческая жизнь является нам в форме **комедии**. Так как царство нравственного распадается на две зоны — абсолютной нравственности, в которой господствуют возвышенные и божественные цели, и частной жизни, в которой мелкие интересы ведут свою ничтожную и себялюбивую игру, как будто бы они были высшими, то и комическое изображение человеческой жизни развивается в двух формах «**древней**» или «**божественной**» и «**новой**» или «**современной комедии**». Темою первой служат частные стремления отдельных лиц, противодействующие возвышенному строю нравственного организма, противоположности, лишенные сущности в своей забавной бессмысленности и комизме; темою второй служат заключенные в свой узкий домашний мирок, мнящий себя важными и абсолютными частные интересы и их суета. «Комедия отделяет две зоны нравственного друг от друга так, что каждая из них существует сама по себе, так, что в одной из них противоположности и конечное кажутся тенью, лишенною сущности, а в другой абсолютное кажется иллюзиею. Между тем истинное и абсолютное отношение состоит в том, что эти зоны серьезно проникают одна другую, находятся в живом отношении друг к другу и взаимно играют роль серьезного рока. Следовательно, абсолютное отношение определяется в трагедии» [2].

Нравственный организм не есть застывшее здание; благодаря своему расчленению он обладает такими свойствами и задатками, что из нравственной и духовной полноты его жизни вырастают высоко одаренные, талантливые, гениальные индивидуумы, возвышающие и украшающие эту форму нравственного мира прекрасными творениями духа во всякой области искусства и науки. Здесь Гегель приводит имена Гомера и Пиндара, Эсхила и Софокла, Аристофана и Платона. Такое возвышение великих умов уже заключает в себе опасность отделения, а прогрессирующее обособление приводит к восстанию против царства прекрасной нравственности и к разложению его. Здесь Гегель приводит имя Сократа, чтобы обрисовать это «становящееся серьезным

---

[1] Там же, стр. 386 и 387.
[2] Там же, стр. 387—391.

обособление». То, что древняя комедия изображала, как призраки, эти политические, философские и нравственные центробежные частные стремления выросли и сделались чересчур могущественною, пагубною силою. В Облаках Аристофана Сократ играл роль смешного и глупого философа, создающего новых богов и проводящего в жизнь новое воспитание; спустя двадцать четыре года афиняне на этих именно основаниях присудили его к смерти, находя, что он вводит новых богов и развратил юношество [1].

5. Естественное право. Мораль и наука о положительном праве

Ясно видна противоположность между гегелевским и прежним натуралистическим естественным правом, которое хотело вывести частное и вслед за ним публичное право из грубого доисторического естественного состояния, исходя из понятия договоров, заключаемых отдельными разрозненными индивидуумами. «В новые времена во внутренней экономии естественного права эта внешняя справедливость приобрела особенное господство над государственным и международным правом. Такое подчиненное отношение, как договор, проникло в абсолютное величие нравственной целостности. С этой точки зрения, например, монархия изображается то соответственно понятию уполномочивающего договора, как отношение высшего государственного должностного лица к абстракции государства, то соответственно понятию обыкновенного договора вообще, как дело двух определенных партий, из которых одна нуждается в другой, как отношение взаимной услуги; такими отношениями, вполне сводящимися к сфере конечного, непосредственно уничтожаются идеи и абсолютное величие. Точно такое же противоречие является, когда в международном праве отношение абсолютно самостоятельных и свободных народов, составляющих нравственные целостности, определяется соответственно отношениям гражданского договора, который непосредственно имеет в виду единичность и зависимость субъектов» [2].

Естественное право, по учению Гегеля, относится к нравственной природе не как основание, а как следствие; оно предполагает нравственную природу, выходит из нее и должно показать или «конструировать, как нравственная природа приходит к своему истинному праву» [3]. Точно так же отдельный человек относится к нравственной целостности не как основание, а как член; поэтому нравственность отдельного лица среди абсолютной нравственности, составляющей жизнь целого, есть «удар пульса всей системы». Распространение нравственного духа или **становление** нравственности происходит путем **воспитания**, сущность и положительный характер которого, согласно меткому выражению Гегеля, состоит в том, что «дитя, вскармливаемое на груди абсолютной нравственности, живет сперва в абсолютном созерцании ее как чуждой сущности, все более понимает ее и таким образом переходит во всеобщий дух». Поэтому-то, можем мы прибавить

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. I, стр. 388 и 389.
[2] Там же, стр. 410 и 411.
[3] Там же, стр. 397.

к словам Гегеля, Платон и Аристотель в своих учениях о государстве, несмотря на все различие их, требовали, чтобы государства были воспитывающими государствами, так как оба эти философа признавали органическую нравственность или, что то же самое, первоначальность целого в сравнении с его частями [1].

Целесообразные деятельности нравственного организма, воплощающиеся в его членах, сословиях и индивидуумах, суть его свойства. Этика есть «естественное описание этих свойств». Иной характер имеет мораль, предметом которой служит моральность или субъективные добродетели. Мораль есть учение о добродетели; добродетели суть не врожденные и воспитанные, т. е. «организованные» нравственные свойства и настроения, а величественно повышенная энергия и сила деятельности, как у древних героев, — Гегель называет здесь, делая странное сопоставление, Эпаминонда, Ганнибала, Цезаря, — или же это приобретенные преимущества отдельных обособляющихся субъектов, т. е. «нравственная природа второго сословия, нравственность буржуа или частных лиц» [2].

Так как нравственность существует в форме нравов, а им присущ характер всеобщности и господства, то форма и система законодательства должна им соответствовать. Из законов должно быть ясным, «что среди данного народа правильно и действительно существует». Если нравы народа не имеют формы и отпечатка законосообразности, или если существующие законы не согласуются с нравами, т. е. с жизнью народа, то это признак некультурности и варварства. В нравах народа господствует его гений, национальное божество, которое желает, чтобы его также представляли, почитали и созерцали, как таковое: это почитание есть религия, это созерцание есть культ.

Наконец, что касается отношения философии нравственности и естественного права к науке о положительном праве, непонятно, какова должна быть эта «положительность», чтобы исключать науку о праве из развитой и распространенной философии или противополагать ее философии. В самом деле, эта положительность, опирающаяся на опыт и действительность, есть или нечто вовсе нереальное, как например понятие принуждения для обоснования наказания, или же она есть реальность, и тогда она входит в философию, как объект или как задача, так как «все в философии есть реальность».

К числу таких реальностей относятся, напр., географические и исторические определенные свойства народа, его климатическое положение, его предыдущая история и современный момент, а также достигнутая им ступень культуры. То, что не имеет в современности истинно живого основания, имеет такое основание в прошлом, иными словами можно отыскать время, когда фиксированная в законе, но вымершая частность была живым правом и согласовалась с остальным законодательством». Все факторы, которыми создана живая индивидуальность и характер народа, должны быть исследованы и соединены,

---

[1] Там же, стр. 399. Ср. выше, стр. 284.
[2] Там же, стр. 398 и 399.

чтобы объяснить его национальные нравы и законы, как это старался сделать Монтескье в своем бессмертном произведении «Дух законов».

Философия нравственности Гегеля или этика еще не диференцировалась на учение о субъективном и объективном духе или психологию и этику; она является еще лишь в форме очерка последней. Однако он уже содержит в себе указание на философию всемирной истории и еще выше на философию абсолютного духа, которая диференцируется на философию искусства, религии и истории философии. Цель уже светится высоко вдали, путь к ней труден и крут. Открытие этого пути и поучение о нем составляет задачу и содержание «Феноменологии духа».

ГЛАВА ПЯТАЯ.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА. ПРЕДИСЛОВИЕ, ВВЕДЕНИЕ И ДЕЛЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ.

I. Предисловие. Задача нового учения.

1. Форма науки.

Пояснения Гегеля к обоснованию, утверждению и развитию философии тожества, высказанные в его первом напечатанном сочинении в 1802 г., заключали уже в себе зародыши его нового отклоняющегося от системы Шеллинга учения, которое развилось в «систему науки» во время его академической деятельности в Иене, после отъезда Шеллинга, в период времени от осени 1803 г. до осени 1806 г. Первая часть этой системы явилась в свет весной 1807 г. под именем «Феноменологии духа». Мы подробно познакомились уже с историею возникновения этого сочинения [1].

Со времени возникновения философии природы Шеллинга протекло десять лет. Отныне друзья внутренно навсегда разошлись. Незадолго до своего последнего письма к Гегелю (2 ноября), заключавшего в себе высказанный недовольным тоном ответ на присланную Феноменологию, Шеллинг произнес в академии в Мюнхене вступительную речь, об «отношении пластических искусств к природе», речь, которая привела кронпринца в восхищение, а Якоби, как известно, в изумление [2].

Предисловие к Феноменологии составляло, не называя имен, прямую противоположность не только школе и направлению Шеллинга, но и характеру учения самого Шеллинга; по меткому выражению Гайма, его можно было бы назвать сочинением «о различии между системами философии Шеллинга и Гегеля». Главный пункт различия, поведший за собою все остальные, заключался в том, что философия должна быть наукою, а последняя возможна лишь в форме системы, вследствие чего Гегель назвал свое новое учение «системою науки» и «Феноменологию» обозначил, как первую часть ее.

---

[1] Ср. наст. соч., кн. I, гл. VI, стр. 60, 71—74. Кн. II, гл. II, стр. 246—249.
[2] Ср. наст. соч., т. VI, кн. I, гл. XI, стр. 150.

Следовательно, всякое противоположное направление, каковы философия чувства и созерцания, вдохновенная и назидательная философия, духовное брожение и экстаз, проникнутая энтузиазмом и пророческая речь, объявляются Гегелем не имеющими значения. «Бывает, — говорит Гегель, — пустая глубина, как пустая ширина; и та и другая поверхностны. Настоящая форма истины может быть лишь научною системою ее». «Я поставил себе задачу, чтобы философия ближе подошла к форме науки, чтобы она могла оставить название любви к знанию, а была действительным знанием». «Говорят, что абсолютное следует не понимать, а чувствовать и созерцать, что исследованием должно руководить не понятие его, а чувство и созерцание» «Роль приманок, необходимых для того, чтобы пробудить желание клюнуть, играют прекрасное, святое, вечное, религия и любовь; не понятие, а экстаз, не бесстрастно развивающаяся необходимость вопроса, а бурное вдохновение должно, как говорят, служить сохранению и прогрессирующему развитию богатства субстанции». «Однако философия должна остерегаться стремления к назидательности». «Предаваясь необузданному брожению субстанции, они надеются, сокращая самосознание и отказываясь от рассудка, сделаться избранниками ее, которым бог дает мудрость во сне; но зато все, что они в действительности получают и порождают во сне, и относится лишь к области снов» [1].

Форма науки и систематического развития ее заключает в себе признак всеобщей понятности; таким образом полагается конец всяким эзотерическим учениям и устанавливается требование, чтобы философия сделалась отныне экзотерическою, понятною, пригодною для преподавания и изучения. «Рассудочная форма науки есть открытый для всех и для всех одинаково устроенный путь, ведущий к ней, а также с помощью рассудка к разумному знанию; сознание, приступающее к науке, справедливо требует этой формы, так как рассудок есть мышление, чистое я вообще, и все рассудочные положения относятся к области уже известного; они составляют общее достояние науки и ненаучного сознания, помогающее этому последнему непосредственно войти в область науки» [2]. Отныне опять повышается ценность рефлективного рассудочного мышления, определенности понятий, детерминации (ὅρος), короче, всех тех рефлективных форм, в которых необходимо нуждается общепонятная, экзотерическая философия и к которым презрительно относится эзотерическая философия в своем туманном воодушевлении.

2. Субстанция как субъект. Принцип как результат.

Конечно, первое условие такой общепонятной, экзотерической в лучшем смысле этого слова философии состоит в том, чтобы ее принцип или всеобщность не уничтожал самосознания и вместе с тем возможности всякого познания и познаваемости. Таким недостатком характеризуется учение Спинозы с его принципом единой субстанции, которая

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II (Феноменология духа). Предисл., стр. 6—9.
[2] Там же, стр. 10 и 11.

из своей сущности, а, следовательно, и из сущности вещей, исключала самосознание и вместе с ним возможность всякого познания. «Утверждение, что бог есть единственная субстанция, возмущало современников; основание этого заключалось в инстинктивной догадке, что таким образом самосознание не утверждается, а рушится». Этот принцип делает спинозизм в глазах Гегеля невозможным, а так как основатель философии тожества хотел также быть возобновителем спинозизма, то Гегель ссылается на Спинозу, как на пример, как на прерогативную инстанцию, чтобы на нем резко осветить свое отличие от Шеллинга. Противополагать различающему и законченному или ищущему и требующему завершения знанию одно лишь утверждение, что в абсолютном все равно, или выдавать свое абсолютное за первоначальную силу, в которой, как говорится, все кошки серы, — это значит обнаруживать наивность ученой пустоты» [1].

Итак, возможность философии зависит от того, что субстанция или абсолютное не есть такая сила; скорее, она заключает в себе различия, или, говоря точнее, она различает себя в себе: ее нужно представлять, как саморазличение или самодеятельность, т. е. как субъект. Теперь лишь понятно краткое и определенное заявление Гегеля, которое может показаться удивительным и туманным всякому неподготовленному читателю предисловия: «По моему мнению, которое может быть оправдано лишь изложением самой системы, все дело в том, чтобы понимать и выражать истинное, не только как субстанцию, но в такой же мере и как субъект» [2]. Оба высказанные требования равноценны и разнозначны: во-первых, философия должна быть понятною и экзотерическою, будучи наукою или системою науки, и, во-вторых, субстанция должна быть понимаема, как субъект.

Как ни важен этот принцип, все же в одном лишь правильном понимании его еще не заключается истинность системы; истинное есть целое, система подобна окружности, заканчивающей свой путь, возвращаясь к своему началу. В разумном познании господствует цель, как в природе согласно Аристотелю; но там, где деятельностью управляет цель, мы предполагаем понятие, которое осуществляется и, подобно окружности, возвращается к своему началу: здесь лишь достигается завершение; начало есть также и конец, принцип есть также результат; путем своего осуществления понятие приходит к самому себе: теперь сложившийся разум, который делает себя тем, чем он был в себе» [3]. Так, зародыш, правда есть человек в себе, но еще не для себя Он сделался таковым лишь после развития, в котором рождение и сознание составляют эпохи: «для себя он становится человеком лишь как сложившийся разум, который делает себя тем, чем он был в себе» [2].

Все сводится к тому, чтобы понимать субстанцию, как субъект: субъект обозначает здесь не что иное, как самоосуществление понятия, т. е. его развитие. Но во всяком развитии существенно важно не только то, что было в начале, а в особенности то, что сделалось в конце, что выходит из всего этого процесса, т. е. существенно важен

---

[1] Т м же, стр. 13 и 14. Ср. выше, кн. II гл. II, стр. 246—249.
[2] Там же, II, стр. 14.
[3] Там же, стр. 16.

результат. Мы хотим видеть не только семя, но и дерево с его плодами, не только жолуди, но и дуб. В особенности к развитию относятся слова: «По плодам их познаете вы их!» Следовательно, так называемое, основоположение или принцип философии, если он истинный принцип, заключает в себе также ложь, поскольку он существует лишь, как основоположение или принцип. Поэтому легко опровергнуть его [1].

Это понятие следует прилагать к самому абсолютному или богу. Уже в том, что бога понимали как нравственный миропорядок или любовь и т. п., обнаруживалась потребность понимать его, как субъект. «Слово бог, взятое само по себе, есть бессмысленный звук, пустое имя. Впервые предикат определяет, что такое он, и указывает его значение и осуществление; пустое начало становится лишь в этом конце действительным знанием». «Истинное есть целое. А целое есть лишь сущность, достигающая своего завершения путем развития. Говоря об абсолютном, надо признать, что оно по существу есть результат, что оно лишь в конце есть то, что̀ оно в действительности есть, и именно в этом состоит его природа, как действительного субъекта или самостановления. Какою бы противоречивою ни казалась мысль, что абсолютное по существу следует понимать, как результат, достаточно малейшего размышления, чтобы устранить это мнимое противоречие». Все противоречие падает, лишь только нам станет ясно, что бог и божественная жизнь есть действительность, не одна лишь игра с самим собою, а истинная реальность и ее преодоление. «Конечно, жизнь бога и божественное познание можно рассматривать, как игру любви с самою собою. Эта идея приводит к бесвкусным назиданиям, если упустить из виду строгость, страдание, терпение и тяжкий труд отрицательных элементов» [2]. Иными словами вся суровая и трудовая сторона всемирной истории входит в божественную жизнь и в ее откровение; без нее эта жизнь не была бы тем, что она есть сама по себе: дух, абсолютный дух. «Мысль, что истинное действительно лишь как система, или что субстанция по существу есть субъект, выражена в представлении, что абсолютное есть дух; это самое возвышенное понятие; оно принадлежит новому времени и его религии». «Дух, который, развившись таким образом, знает себя, как дух, есть наука. Здесь заключается его действительность и царство, построенное им в своем собственном элементе». В этих положениях совмещается вся философия Гегеля. Поэтически выражая ее смысл, мы уже здесь, забегая вперед, приведем слова Шиллера, которыми Гегель заключил свою Феноменологию духа: «из чаши всего царства душ для него пенится бесконечность» [3].

3. Лестница. Развитие знания.

Итак, наука об абсолютном духе, или абсолютное знание, есть общая цель, к которой ведет наш путь; он восходит непрерывно вперед

[1] Там же, стр. 18.

[2] Там же, стр. 15 с.

[3] Там же, стр. 15—19. Ср. стр. 591. Гегель, обыкновенно приводящий цитаты на память и потому редко согласный с текстом, говорит: «из чаши этого царства духов пенится для него его бесконечность».

от непосредственного сознания, т. е. от низшей формы знания рядом ступеней и потому должен пространствовать и преодолеть огромное расстояние. Все истинное знание есть знание обоснованное или опосредствованное, т. е. являющееся в результате, а потому так называемое непосредственное знание стоит на низшей ступени и имеет характер начала, а не результата. Отсюда ясно, как бессмысленно то «воодушевление, которое прямо начинает с непосредственного абсолютного знания, как бы выстрелив им из пистолета, и разделывается с другими точками зрения попросту тем, что не обращает на них никакого внимания и заявляет это» [1].

Человек справедливо требует, чтобы для восхождения на точку зрения абсолютного знания ему подали лестницу и указали в нем самом необходимость этой точки зрения. Нужно изобразить постепенный ход развития знания: именно в этом состоит задача феноменологии духа, название которой мы уже раньше объяснили. И как ступени знания (духа), и как предметы философского исследования, объекты, подлежащие теперь изучению, называются феноменами духа, а наука о них «Феноменологиею духа» [2].

4. Предрассудки и самообман.

Пусть нам не возражают, что такая наука не нужна на том основании, что в мире нет ничего более известного, чем наше собственное сознание и его непосредственные опыты. Известное вовсе не есть познанное. Смешение этих двух понятий есть самый обычный самообман, из числа самых худших, так как он преграждает нам путь к истине. К числу таких самообманов относится и распространенное об истине представление, будто бы она раз навсегда изготовлена и отчеканена, вследствие чего не может быть различных истин об одной и той же вещи. В этом заключалось заблуждение Саладина в драме Лессинга, когда он хотел узнать от Натана, которая религия истинна, и требовал краткого и быстрого ответа. «Истины, истины! И он хочет ее всей налицо, такой ясной, как будто бы истина монета! — Как деньги прячут в кошелек, так и истину класть в голову?» Здесь в предисловии к Феноменологии находится совершенно уместная непредумышленная параллель к этим словам Натана. «Истинное и ложное относятся к числу определенных мыслей, которые считаются неподвижными особыми сущностями, из них одна в одной стороне, другая в другой существуют без связи друг с другом. Между тем на самом деле следует утверждать, что истина не есть отчеканенная монета, которая дана готовою и может быть положена в карман» [3].

Учение, что сама истина существует и завершается в постепенном развитии и притом в адекватной ей форме понятия или чистой мысли, выходит за пределы феноменологии, которая должна иметь дело лишь с явлениями сознания; оно относится ко второй части системы науки;

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II (Феноменология духа). Предисл., стр. 21.
[2] Ср. выше, кн. II, гл. I, стр. 234 и 235, гл. II, стр. 246—249.
[3] Собр.соч. Гегеля, т. II. Предисл., стр. 29. Ср. мое соч. о «Натане» Лессинга (IV изд. Котта 1896), стр. 144—150, 188—190.

учение, изображающее и строящее чистые сущности, а потому содержащее в себе методологию, есть **логика** или **умозрительная философия**.

В заключительных словах предисловия высказывается с полною уверенностью и в то же время сдержанностью убеждение Гегеля, что пришло время для него и его нового учения, что оно и вместе с ним способное к его восприятию общество созрели в тиши. Явились признаки эпохи нового творения духа. Противятся ему лишь мертвецы и люди дряхлые. О первых можно сказать: «Пусть мертвые хоронят своих мертвецов!» О вторых: «Носильщики, которые вынесут тебя, стоят уже перед дверью». Новый дух и его питомцы в непродолжительном времени приобретут сочувствие современного мира, а затем будут иметь и потомков, тогда как противники не будут иметь их. Я приведу эти многозначительные слова в подлиннике. «Мы должны быть убеждены в том, что истина, по природе своей, имеет способность пробивать себе дорогу, когда приходит ее время, и появляется она лишь тогда, когда оно пришло, поэтому она никогда не рождается слишком рано и не встречает незрелое общество. При этом часто нужно отличать общество от тех людей, которые выдают себя за его представителей и поверенных. Общество во многих отношениях поступает иначе, чем эти последние, или даже противоположно им. Общество, если философское произведение не нравится ему, нередко добродушно возлагает вину в этом на самого себя, тогда как представители его, уверенные в своей компетентности, винят во всем писателя. Влияние такого произведения в них совершается тихо, не так, как деятельность этих мертвых людей, которые хоронят своих мертвецов. Если общая оценка образованных людей, любопытство более чутких лиц и их суждение теперь быстрее принимают определенную форму, так что носильщики, которые вынесут дряхлых, уже стоят перед дверью, то от этой оживленной деятельности часто нужно отличать то медленное действие на общество, которое заставляет его изменить направление своего внимания, вызванное импонирующими уверениями, отказаться от своих порицаний, и, спустя некоторое время, привлекает сочувствие современного мира к одним, тогда как у других после первоначального успеха более уже не оказывается последователей» [1].

Не следует забывать, что предисловие к Феноменологии написано после битвы под Иеною, на границе между 1806 и 1807 годом.

II. Введение.

1. Способность познания, как орудие и среда.

Против феноменологии, как науки, которая указывает и сама проходит путь естественного сознания к абсолютному познанию, поднимаются сомнения и затруднения, касающиеся человеческой способности познания: способна ли она, по своему характеру и объему, решить эту задачу и не должна ли она скорее, по своей природе, не достигать

[1] Собр. соч. Гегеля, II. Предисл., стр. 55 и 56.

цели и впадать в заблуждение? В самом деле, человеческая способность познания считается или орудием, которое выносит предметы из тьмы в свет сознания, следовательно схватывает, обрабатывает и потому изменяет их, или же оно считается средою, сквозь которую являются нам предметы, причем они, как бы по законам лучепреломления в этой среде, модифицируются и изменяются, так что в обоих случаях мы не познаем предметов и никогда не узнаем, каковы они, а всегда знаем лишь, как они нам являются, или как мы принуждены их рассматривать. Таким образом вся феноменология духа, как та лестница, которою она должна и хочет быть, как путь истинного познания и к истинному познанию, оказывается бесцельною и несостоятельною. Вместо неба истины мы схватываем всегда лишь облака заблуждения [1].

Если бы указанные взгляды на знание были правильны, то феноменология была бы наверное добычею скептицизма, а не «первою частью системы науки». Однако она недоступна скептицизму и непобедима; ей нечего бояться его, так как она заключает его в себе, влечет его за собою и сама применяет его как существенный фактор своего метода. Задача «Введения» состоит именно в том, чтобы показать и объяснить это.

2. Ложное основание сомнения. Знание в своем явлении.

Оба взгляда на знание ложны, так как основываются на дуалистическом учении, согласно которому вещи и мышление, объективное и субъективное, предметы и сознание, абсолютное и познание суть обособленные, как бы пропастью разделенные сущности: абсолютное на одной стороне, знание на другой. При этом предположении, конечно, всякое знание и вся имеющая его в виду феноменология кажутся невозможными. Однако само это предположение в основе своей заключает ложь и разбивается о факт знания, о факт являющегося и прогрессирующего знания; оно опровергается явлением неистинного и истинного знания и фактом прогресса от первого ко второму. Систематически понять и развить этот прогресс во всем его объеме — в этом и состоит правильно обоснованная задача феноменологии, направленная против всякого скептицизма, исходящего из дуализма [2].

Что касается решения этой задачи, ступени, т. е. формы или явления знания должны быть исследованы и изображены во всей полноте, а также в необходимости их последовательного ряда. «Это изображение», говорит Гегель, «может быть названо путем естественного сознания, проникающего к истинному знанию, или путем души, которая проходит ряд образований, как этапов, намеченных ей ее природою». «Ряд образований, проходимых сознанием на этом пути, есть подробная история формирования самого сознания в систему науки». Полнота ряда этих образований ясно видна из необходимости прогресса и связи в этом ряду [3].

---

[1] Там же, стр. 57 и 58.
[2] Там же, стр. 58—61.
[3] Там же, введение, стр. 61 и 62.

Присущая сознанию цель должна быть выполнена. эта цель есть не что иное, как воля к знанию или знание; поэтому Гегель говорит, что естественное сознание есть «лишь понятие знания или не реальное знание». однако, оно должно реализовать это понятие (свою цель), следовательно, испытать реальность всякого своего знания или истинность приобретенного знания, т е. сравнить желаемую или поставленную, как цель, истину с достигнутою и, таким образом, увидеть, что достигнут не тот результат, какой имелся в виду. Весь этот процесс протекает по собственному побуждению сознания, без обучения, указаний и помочей извне; сознание само принуждено в себе и с собою делать опыты, и постоянное содержание всех этих опытов состоит в том, что результаты всегда оказываются иными, чем цели и предположения; в процессе его познавания в конце каждого этапа всегда получается нечто иное, чем в начале искалось и предполагалось; из каждой своей ступени сознание выходит иным, чем оно было в начале ее. Таковы те опыты, которые служат поучением: поэтому феноменологию Гегеля, которая заставляет человеческое сознание пройти и пережить полный цикл таких опытов, можно удачно и метко назвать **годами учения сознания**, применяя это выражение в таком же смысле, как Гёте в Вильгельме Мейстере [1].

В природе и ходе развития сознания лежит та особенность, что оно охватывает определенную истину, усваивает и проникает ее, и именно вследствие этого познает ее ничтожество и отказывается от нее, так что его путь, пока мы его рассматриваем лишь с этой стороны, оказывается путем **сомнения**, даже отчаяния, если результат результатов есть не что иное, как сознание ничтожества всех результатов. Сама феноменология, освещающая и изображающая этот путь сомнения, есть «примененный ко всему объему являющегося знания скептицизм», который однако вовсе не следует считать нигилистическим и полагать, будто бы все истины сводятся к нулю; на самом деле, всегда речь идет об определенной истине, которая переживается и изживается, продумывается, додумывается до конца и отрицается, вследствие чего в конечном результате получается вовсе не нуль, а новая и высшая истина. Потеря всякой определенной истины есть приобретение новой, также определенной истины. Итак, этот прогресс имеет не нигилистический, а **отрицательный** характер, понимая это слово в объясненном выше смысле. «Скептицизм, кончающий абстракцией нуля или пустоты, не может итти дальше и принужден ожидать, не встретится ли ему что-либо новое, чтобы бросить и новую находку в ту же пустую пропасть Наоборот, если результат, как это и есть на самом деле, понимается как определенное отрицание, то отсюда непосредственно возникает новая форма и в отрицании совершается переход вперед, так что само собою является прогрессивное движение, через полный ряд форм» [2].

В полноту ряда входит также **цель**. Движение вперед не может быть безрезультатным и бесцельным. Сознание вынуждено выходить за

---

[1] Там же, стр. 63 и 64.
[2] Там же, введ., стр. 62 и 63.

пределы каждой из своих форм или явлений, пока нельзя будет итти дальше. Чтобы подчеркнуть силу этой необходимости, неудержимость этого движения вперед, Гегель называет ее «изгнанием и отрыванием». Предел, за который сознание не может больше выйти, есть цель, в которой оно находит покой и удовлетворение. Какова будет эта цель, можно предвидеть. Формы или явления сознания суть как бы оболочки, становящиеся постепенно все более прозрачными, пока не падает последняя оболочка и не явится на свет то, что лежало в основе всех явлений и создавало их. Тогда, образно говоря, снимается покрывало со статуи в Саисе. Но что же иное лежало в основе всех этих явлений, составляло их ядро и сущность, как не само сознание, само знание? Оно было понятием, подлежащим реализации, темою всего развития. Если само знание сделалось предметом сознания, знание, как таковое, чистое, открытое, абсолютное знание, то тема развития выполнена: понятие равно предмету, предмет равен понятию, оба они соответствуют друг другу вполне. Так объясняется следующее затруднительное место, чрезвычайно важное для понимания Феноменологии: «Цель также необходимо намечена для знания, как и ряд переходов; она достигается там, где знание не вынуждено более выходить за свои пределы, где оно находит себя самого, и понятие соответствует предмету, а предмет понятию. Поэтому переход к этой цели совершается неудержимо, и ни на одной предшествующей стадии нельзя найти удовлетворения. То, что ограничивается естественною жизнью, само собою не может выйти за пределы своего непосредственного бытия; однако оно изгоняется за эти пределы чем-то другим, и это изгнание есть смерть прошлого. Сознание же есть для себя самого свое понятие» [1].

3. Метод выполнения.

1. Все прогрессивное движение сознания, от низшей ступени до высшей, совершается с помощью все повторяющегося опыта, показывающего, что предмет в действительности не таков, каким считало его сознание, что он не соответствует понятию, составленному о нем сознанием: предмет и понятие — вот два момента, в сравнении которых состоит постоянная тема деятельности сознания; понятие есть масштаб, прилагаемый к предмету и сравниваемый с ним для испытания, равны ли они друг другу или нет, соответствует или противоречит предмет понятию. «Испытание состоит в налагании принятого масштаба и в обнаруживающемся при этом равенстве или неравенстве масштаба и испытуемого объекта; следовательно, решение, правилен или неправилен объект, а также масштаб вообще и вообще наука, если бы она была масштабом, принимается при этом как сущность или всебебытие» [2].

2. Сознание относится к предмету двояко; оно должно соотноситься с объектом и в то же время отличаться от него: в отношении сознания к объекту состоит знание: знание есть предмет, как он пред-

[1] Там же, введ., стр. 63.
[2] Там же, введ., стр 64.

ставляется или является в сознании, познаваемый предмет; но предмету, как таковому, принадлежит также отличное от сознания, ему самому присущее бытие, бытие в себе. Поэтому, что касается предмета, нужно отличать следующие два момента: его о т н е с е н н о с т ь (к сознанию) и его о т л и ч н о е б ы т и е (от сознания); и так как предмет и сознание суть две разные вещи, то отнесенность предмета или бытие его сознания может быть также названо его «б ы т и е м д л я д р у г о г о». Поэтому две стороны или два момента, которые надо отличать в предмете, суть его «б ы т и е д л я д р у г о г о» и его «в с е б е б ы т и е». Эти абстрактные и строго логические выражения изобретены не Гегелем, а уже предобразованы Фихте в применении к сознанию и ходу развития его [1].

Сознание относит и различает: оно различает способ, как ему является предмет (как он существует для сознания, т. е. для другого) и как он существует сам по себе; оно отличает явление предмета от его сущности и сравнивает то и другое. именно в этом состоит испытание, производимое им, и необходимость его прогресса. Поэтому то, что называется сущностью или всебебытием предмета, вовсе не находится вне сознания и независимо от него, а также существует для сознания и через него. В противном случае, если бы оба эти момента не входили вполне в само сознание, оно не могло бы сравнивать друг с другом предмет и его понятие, предмет, как он существует для другого и как он существует в себе. «Существенно важно во всем исследовании постоянно иметь в виду, что оба эти момента, п о н я т и е и п р е д м е т, б ы т и е д л я д р у г о г о и в с е б е б ы т и е, входят в само исследуемое нами знание, а потому нам нет нужды приносить с собою масштабы и предлагать при исследовании н а ш и выдумки и мысли; именно тогда, когда мы оставляем их в стороне, мы достигаем того, что рассматриваем вещь, как она существует в себе и для себя» [2].

3. Всякий переход сознания от одной ступени к другой основывается на противоречии между предметом и его понятием, между явлением предмета и его сущностью, между его бытием для другого и его всебебытием: на этом противоречии, ясном для сознания, основывается переход; само же это противоречие выясняется после испытания, как относятся эти два момента друг к другу, и это испытание состоит в сравнении их обоих, которое возникает из самого сознания без всякого постороннего содействия и составляет настоящую тему и деятельность сознания. Так как сущность или всебебытие предмета, по мнению сознания, не входит в область самого сознания, а лежит совершенно вне его и существует вполне независимо от него, или, иначе говоря, так как сознание, отличая сущность или всебебытие предмета от его явления, вовсе не сознает, что и представление об этой сущности также есть его предмет и его мысль, то это испытание и сравнение происходит н е п р о и з в о л ь н о и б е с с о з н а т е л ь н о, а вместе с тем непроизвольно и бессознательно происходит следующий за испытанием переход, т. е. перемена точки зрения сознания, и вместе с переменою точки зрения сознания (знания) также перемена его предмета. «Предмет

[1] Ср. наст. соч. (старое изд.). Т. V, кн. III, гл. V—VII, стр. 462 до 465 с. (стр. 465—498).

[2] Собр. соч. Гегеля, II. введ. стр. 66. Ср. стр. 69.

кажется, правда, для сознания лишь так существующим, как оно его знает; ему кажется, что оно как бы не может проникнуть дальше, не может узнать, как предмет существует не для сознания, а сам по себе, следовательно, ему кажется также, что оно не может испытать свое знание сравнением с этим всебебытием. Однако, именно в том, что сознание вообще знает о предмете, уже высказывается различие, именно утверждение, что для него всебебытие предмета и знание, или бытие предмета для сознания, составляют два разные момента. На этом действительно существующем различении основывается испытание. Если при этом сравнении оказывается, что эти моменты не совпадают, то сознанию кажется, что оно должно изменить свое знание, чтобы сделать его сообразным с предметом; однако, вместе с переменою знания в действительности изменяется и самый предмет» [1].

4. То, что казалось сознанию действительным предметом, перестает считаться таковым, падает в сознании и низводится в область субъективных мнений и ложных представлений; наоборот, то, что рассматривалось сознанием как сущность или всебеобъекта, всплывает теперь как истинный и новый предмет. В этом, именно, состоит непроизвольная и бессознательная метаморфоза сознания; исследование и изображение ее служит содержанием Феноменологии. «Этот процесс представляется здесь так: то, что сначала казалось сознанию предметом, низводится на степень знания о предмете, и всебебытие становится бытием для сознания всебебытия, причем это последнее составляет новый предмет, и вместе с тем является новая форма сознания, для которой роль сущности играет нечто иное, чем для предшествующей формы сознания: именно благодаря этому обстоятельству возникает последовательный ряд форм сознания. Только сама эта необходимость или возникновение нового предмета, представляющего сознанию без его ведома о том, как это в нем происходит, совершается для нас как бы за спиною сознания» [2].

5. Человеческую жизнь можно сравнить с диалогом в том отношении, что с возрастом и жизненным опытом наши взгляды на людей и вещи постепенно преобразовываются и изменяются, как мнения разговаривающих лиц в течение плодотворной и богатой идеями беседы. В этом непроизвольном и необходимом преобразовании наших взглядов на жизнь и мир и состоит опыт, как мы уже говорили только что [3].

Поэтому Гегель, сравнивая ход развития сознания с ходом философской беседы (διαλέγεσθαι), называет его словом диалектика или диалектическое движение. Это выражение применяли уже Платон, Аристотель и Кант в важном и различном у каждого из них смысле, но ни в одной системе оно не получало такого обширного значения, как у Гегеля. «Это диалектическое движение, производимое сознанием в себе самом как в своем знании, так и в предмете, поскольку для сознания отсюда возникает новый истинный предмет, есть именно то, что называется опытом» [4].

---

[1] Там же, введ., стр. 67.
[2] Там же, стр. 69.
[3] См. выше стр. 303, 307.
[4] Там же, стр. 67.

Насколько господствует необходимость, настолько же простирается и область науки. Ход развития сознания имеет характер необходимости и потому составляет предмет науки: эта наука есть феноменология. Мы уже сказали, что на высшей ступени, где заканчивается развитие сознания, на свет является знание или сама наука, как истинный, вполне соответствующий понятию предмет. Поэтому Гегель следующим образом высказывается о необходимом ходе сознания и его цели: «Вследствие этой необходимости этот путь к науке сам уже есть наука и притом, по своему содержанию, наука об опыте сознания»[1].

6. Сравнивая феноменологию с ее предметом, мы находим, что этот последний заключает в себе в высшей степени характер внутренней необходимости и внутренней закономерности, так что в феноменологии остается лишь следить за ходом развития сознания и рассматривать его. Ей остается, как говорит Гегель, «лишь присматриваться». «Не только в том смысле, что понятие и предмет, масштаб и испытуемое, находятся в самом сознании, всякая прибавка с нашей стороны не нужна, но даже мы освобождены и от труда сравнения того и другого и специального исследования: так как сознание само себя исследует, то и с этой стороны нам остается лишь присматриваться»[2].

Однако, есть нечто приносимое таким зрителем с собою раньше рассмотрения предмета; этим отличается феноменология духа от своего предмета, именно от сознания, занятого своим непроизвольным преобразованием и метаморфозою: в наблюдателе феноменологе происходит в ясной и сознательной форме то, что, по выражению Гегеля, совершается «как бы за спиною сознания». Сознание верит, что то всебебытие, с которым оно сравнивает предмет, находится вне его сферы, вполне независимо от его знания и мнения; оно не знает, что это всебебытие, масштаб его сравнения и исследования, также есть собственный его предмет и мысль; но это известно наблюдателю феноменологу. Лица, переживающие историю, не знают, куда они направляются, но это известно рассказчику, который пишет историю с полным объективизмом и развивает ее именно так, как она протекала в действительности. Как рассказ отличается от лиц с их историею и судьбою, так и феноменология отличается от хода развития и переживаний или опытов сознания. В путь развития и опытов сознания входит ряд необходимых иллюзий и самообманов, которые оно должно пережить и претерпеть, чтобы познать их; наоборот, феноменология видит насквозь эти иллюзии и сама свободна от них.

III. Ступени развития сознания.

1. Главные ступени.

Так как сознание соотносит себя с предметами и в то же время отличает себя от них, то вещи и собственное я составляют содержание первых двух главных ступеней его. Первая ступень есть предметное сознание, а вторая — самосознание. Мы знаем уже, что высшая и по-

[1] Ср. выше стр. 304 с. Собр. соч. Гегеля, II, введ., стр. 69.
[2] Собр. соч. Гегеля, II, введ., стр. 66.

следняя ступень будет чистое, раскрытое или абсолютное знание [1]. Итак, существуют три главные ступени, две первые и последняя: сознание, самосознание и абсолютное знание.

Предметное сознание и самосознание относятся друг к другу, как предметы и наше я, как объективное и субъективное, единство, или тожество, которых есть разум согласно философии тожества; поэтому разум составляет содержание третьей главной ступени, которую может характеризовать как разумное сознание. Но разум, по учению Гегеля и выражаясь его словами, есть не субстанция, а субъект, т. е. он есть самосознательный разум или дух. Откровение духа есть миропорядок, и его высшая ступень — идея бога в мире, т. е. представление божественного (абсолютного), или религия, завершающаяся в истинном богопознании. Истинное богопознание есть абсолютное знание.

Поэтому между второю и последнею ступенью, между самосознанием и абсолютным знанием феноменология различает следующие три главные ступени: «разум», «дух» и «религия».

2. Трехчленный порядок.

Чтобы представить деление Феноменологии в трехчленном порядке, который служил для Гегеля образцом, он различил три главные ступени и последнюю подразделил на четыре части. Эти три главные ступени таковы: «А. Сознание, Б. Самосознание, С. Разум»; третья ступень состоит из следующих четырех членов: «АА. Разум, ВВ. Дух, СС. Религия и DD. Абсолютное знание». В этой архитектонике разум появляется дважды: он составляет третью главную ступень С и в то же время первый член ее (АА) [2].

3. Границы.

Первою ступенью предметного сознания может быть не что иное, как чувственная достоверность; таким же образом и Платон в своем Теэтете признал αἴσθησις первою и низшею ступенью знания. Итак, развитие сознания, как его изображает феноменология, простирается от чувственной достоверности вплоть до абсолютного знания.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

ПРЕДМЕТНОЕ СОЗНАНИЕ.

I. Чувственная достоверность.

1. Самая объективная, богатая и конкретная истина.

Всякое начало бывает непосредственным, так как то, что опосредствовано, не составляет начала, а находится уже в процессе развития.

[1] См. выше, стр. 304.

[2] А. Сознание, стр. 71—126. В. Самосознание, стр. 127—168. С. (АА). Разум, стр. 169—316. ВВ. Дух, стр. 317—491. СС. Религия, стр. 492—573. DD. Абсолютное знание, стр. 574—591.

Непосредственное знание, не будучи опосредствовано никаким сознательным мышлением, имеет чувственный характер, и так как всякое непосредственное знание обладает характером достоверности, то начало и первая ступень сознания есть чувственная достоверность. Самому сознанию эта форма его знания кажется самою предметною или реальною, самою богатою и самою истинною: она кажется самою предметною, так как чувственный предмет, с точки зрения этого сознания, есть несомненная реальность, его нельзя было бы ощущать, если бы его не было, он **есть**, хотя это мы его ощущаем, представляем и знаем. Важнее всего то, что **предмет** есть; что он сознается нами — это не существенно, не важно и случайно. Бытие предмета есть самое важное обстоятельство, а бытие сознания есть вполне зависимая побочная случайность, которой могло бы и не быть. Чувственная достоверность кажется самым богатым знанием, потому что ее предметы простираются так же далеко, как и время и пространство; наконец, она кажется этому сознанию самою истинною, как самое полное знание: в самом деле, она оставляет свои предметы такими, как они существуют, она ничего от них не отнимает, как это делает мышление путем абстракции [1].

2. Самая субъективная, бедная и абстрактная истина.

Однако, при ближайшем исселдовании, вскоре оказывается, что чувственная истина вовсе не такова, как полагает сознание: она не самая реальная, богатая и конкретная из всех истин, а наоборот, самая субъективная, бедная и абстрактная. И к тому же это исследование производится не нами, а самою чувственною достоверностью, когда она начинает испытывать свой предмет и сравнивать его с мнимою истиною. При этом она тотчас же дает нам пример описанного в предыдущей главе типа исследования, которое руководит ходом развития сознания и толкает его вперед.

Объектом чувственной достоверности служит нечто абсолютно **единичное**, «**это**» в отличие от всех остальных вещей, некоторое **теперь** во времени и некоторое **здесь** в пространстве: это предметное «теперь», это предметное «здесь», которым соответствует, как субъект, это единичное чувственное я. Это «теперь», представляемое единичным чувственным я, есть ночь, спустя несколько времени оно уже более не ночь, а полдень, еще через несколько времени вечер и т. д., но оно всегда есть и остается «этим теперь». Так как «этому теперь» принадлежит бесконечное множество отдельных определений времени, так как оно может быть и ночью и полднем и не обязано быть ни тем, ни другим, то «это теперь» не есть нечто абсолютно единичное, а скорее оно есть нечто **абсолютно общее** [2]. В таком же положении находится и «это здесь», которое может быть деревом, домом и т. д.: то же можно сказать и об единичном, чувственном я, которое может

[1] Там же, II, A Сознание, I Чувственная достоверность или «это» и мнение (Die sinnliche Gewissheit oder das Dieses und das Meinen), стр. 71–82, стр. 71 с стр 75 с

[2] Там же, стр 72—76

быть всяким я. Чувственная достоверность узнает таким образом, что ни ее предмет, ни ее субъект не имеет желаемого характера единичности, что при свете ближайшего исследования они оказываются самыми абстрактными общностями.

Итак, все, что может высказать и высказывает о своем предмете и себе чувственная достоверность, непременно относится к числу общностей[1].

«Это теперь» есть не что иное, как все возможные моменты времени, «это здесь» — все возможные вещи и определения места, это я — все возможные личности. Чувственная достоверность должна объясняться, т. е. высказываться о своих предметах и своем я на основании своего самоиспытания. Высказывать предмет — это значит обобщать его, как этого требует логическая или, по словам Гегеля, «божественная природа языка».

3. Высказывание и показывание.

Как только чувственная достоверность высказывается в словах, она узнает противоположное тому, что собственно предполагалось ею; единичное, предполагаемое ею, не выразимо в словах. Если она не хочет отступить от своего предмета, от этого теперь, этого здесь, она должна заменить словесное объяснение указанием рукою, она должна показать предмет, этот объект, не заботясь о всех остальных; единичный субъект должен произвести этот акт, не заботясь о всех остальных субъектах.

Но если сущность и истина вещи состоит в том, что она отмечается и указывается, а этот акт может быть произведен только чувственным субъектом, то, следовательно, существенное значение, от которого зависит знание, имеет уже не предмет, а достоверность переходит в субъект, и он со своим актом показывания играет существенную роль. «Мы должны предоставить ему показывать нам, так как истина этого непосредственного отношения есть истина этого я, которое ограничивает свое внимание некоторым теперь или некоторым здесь». «Очевидно, диалектика чувственной достоверности есть не что иное, как простая история ее движения или ее опыта, и сама чувственная достоверность есть не что иное, как лишь эта история».

Как несамостоятельны и ничтожны в сравнении с субъектом чувственные объекты, это ясно кроме того в особенности из практических отношений, из того, как субъект употребляет и истребляет их в качестве средства, например в виде пищевых веществ, на что Гегель указывает очевидно мифологически. «При этой ссылке на общий опыт можно позволить себе принять в расчет практические отношения. Людям, которые отстаивают эту мудрость и достоверность реальности чувственной достоверности, можно сказать в этом отношении, что их следует отослать к низшей ступени мудрости, именно к древним элевзинским мистериям Цереры и Вакха, и что им не следует употреблять в пищу хлеб и пить вино, так как посвященный в эти мистерии приходит не только к сомнению в бытии чувственных

[1] Там же, стр. 76—79.

вещей, но и к полному отрицанию его и частью сам обнаруживает их ничтожество, частью наблюдает обнаружение этого ничтожества. Даже и животные не лишены этой мудрости, а оказываются скорее глубже всего посвященными в нее, так как они не останавливаются перед чувственными вещами, как существующими самостоятельно, а отчаиваются в этой реальности и с полною уверенностью в их ничтожестве без дальних рассуждений хватают и пожирают их; да и вся природа празднует, как они, эти явные мистерии, поучающие нас, какова истинность чувственных вещей»[1].

II. Воспринимающее сознание[2].

1. Вещь и свойство.

Из диалектики чувственной достоверности следует ее противоположность: она утверждает, что ее предмет есть нечто абсолютно единичное, но должна узнать, что эта единичная вещь, это теперь, это здесь и т. д. может быть чем угодно, что этой вещи принадлежит множество различных определений, и, следовательно, это не единичная вещь, а что-то абсолютно о б щ е е. Абсолютно единичное есть невыразимое, неразумное, только мнимое, следовательно, результатом или истиною чувственной достоверности оказывается чувственная вещь не в ее единичности, а в ее всеобщности, не в ее непосредственности, а в ее бытии, опосредствованном рядом определений. Вместе с предметом меняется и точка зрения сознания: отношение его к предмету попрежнему состоит в том, что оно его берет, но берет уже не таким, каким предполагала его чувственная достоверность, а таким, каков он п о и с т и н е, т. е. сознание становится в о с п р и н и м а ю щ и м свой предмет (усматривающим истину его, w a h r n e h m e n d)[3].

Воспринимающее сознание остается предметным и чувственным. Его предмет есть чувственная вещь не в своей единичности, а в своей общности, охватывающей и заключающей в себе многое. Уже чувственная достоверность, показывая свой объект, должна была различить много определений места в «этом здесь», чтобы отметить его. В таком же положении находится и «это теперь». Указанное «теперь» уже прошло, оно уже не есть наличное теперь; это — бывшее теперь, хотя оно продолжает еще рассматриваться, как теперь. Таким образом теперь расширяется, так что в нем содержатся многие теперь; это — общее теперь, т. е. уже не момент времени, а некоторое в р е м я; таким образом в историческом смысле говорят о современности и называют ее на плохом и неблагозвучном немецком языке «die Jetztzeit».

Итак, в предмете воспринимающего сознания сочетается в единство много определений и различий. Это единство называется в е щ ь ю, а различия — с в о й с т в а м и вещи. Объекты восприятия суть действительные вещи, внешние предметы, и знакомство с ними впервые слу-

---

[1] Там же, стр. 80

[2] Там же, II. Восприятие или вещь и обман, стр. 82—97.

[3] Там же, стр. 80—82

жит источником того богатства знаний, которое несправедливо приписывала себе чувственная достоверность; богатство знаний принадлежит к области восприятия. А так как действительными внешними вещами охватывается все наличное объективное бытие, то вместе с самым широким объемом им принадлежит также и самая широкая общность.

2. Отменение и отмененность.

Чувственная достоверность и воспринимающее сознание имеют между собою нечто общее, именно чувственный объект, но для чувственной достоверности этот объект распадается исключительно на единичности, а воспринимающее сознание сочетает их в единство, из которого возникает представление «вещности» и «вещи». Для обозначения отношения между этими двумя точками зрения сознания, низшею и высшею, Гегель выбрал очень удачное и глубокомысленное выражение, которое приобрело в его системе такое же важное и широкое значение, как и термин «диалектика». По его учению, воспринимающее сознание «отменяет точку зрения чувственной достоверности» (aufheben); при этом он указывает на двойственное значение своего выражения: «это отрицание и в то же время сохранение». К этим двум значениям присоединяется еще третье, также заключающееся в слове aufheben, именно возвышение: низшая ступень отрицается в высшей, сохраняется и возвышается (negare, conservare, elevare). В рассматриваемом случае указаны лишь два первые значения, и притом в самом предмете. То, что на ступени чувственной достоверности представляется в виде разрозненных единичностей, оказывается на ступени воспринимающего сознания сочетанием свойств. Насколько мне известно, это выражение впервые употреблено и объяснено здесь, и потому я привожу в подлиннике это важное место. «Итак, определенное это полагается как не это или как отмененное, но не превращается в ничто, а оказывается определенным ничто или ничто с некоторым содержанием, именно с этим содержанием. Само чувственное таким образом остается еще налицо, однако не в форме мнимого единичного, каким оно должно быть в непосредственной достоверности, а как общее, или то, что определяется как свойство. Отменение обнаруживает свою истинно двойственную природу, которую мы нашли в отрицательном; это отрицание и в то же время сохранение; ничто, как ничто этого, сохраняет непосредственность и само остается чувственным, однако это общая непосредственность»[1].

3. Содержание и проблема восприятия: единство вещи и множественность свойств. Иллюзия.

Отношение чувственной достоверности и воспринимающего сознания к их предмету состоит в том, что они берут его. Объект кажется при этом данным, главным и существенным, тогда как сознание о нем или

[1] Там же, стр 83 Ср наст соч выше, стр 303 с.

отсутствие сознания кажется побочным и несущественным обстоятельством. Однако эти две ступени предметного сознания отличаются друг от друга характером своей достоверности. Чувственная достоверность *непосредственно* уверена в своем предмете, так как он есть нечто абсолютно единичное, которое может быть показано и демонстрировано, как «это теперь», «это здесь» и т. п. Наоборот, воспринимающее сознание, так как его предмет есть нечто общее и опосредстрировано как «это теперь», «это здесь» и т. п. Наоборот, восприсредственной достоверности и в своих собственных глазах подвержено «*иллюзиям*». В самом деле, не только мы, но и само воспринимающее сознание задает вопрос, каков его предмет по истине, составляет ли он единство или множество, или и то и другое вместе? Если мы предположим, что сущность предмета состоит в множестве определений, то его единство создается воспринимающим сознанием; если мы предположим, что сущность предмета состоит в единстве вещи, то множественность свойств создается воспринимающим сознанием; наконец, если мы предположим, что сущность предмета состоит в том и другом, т. е. в единстве вещи и множественности свойств, то возникает вопрос, *каков* характер связи.

Так как предмет играет главную и существенную роль, а его восприятие или сознание о нем есть побочное и несущественное обстоятельство, то в первом случае предметное или реальное единство, а во втором предметная или реальная множественность оказывается призраком и иллюзиею. Иными словами, воспринимающее сознание обманывается в первом случае, допуская единство, а во втором случае, допуская множественность своего предмета. В самом деле не только мы устанавливаем вышеприведенные возможности или случаи, не только мы делаем эти предположения, рассуждая о воспринимающем сознании, но и оно само создает такое единство или множество, с необходимостью считая свой предмет таким, каков он *по истине*[1].

Итак, что касается отношения между вещью и ее свойствами, мы имеем дело с тремя возможностями. В первом случае то, что мы называем свойствами, на самом деле оказывается «материями», равнодушно существующими рядом и вместе и сочетаемыми в единство воспринимающим сознанием; это не вещь, а «вещность». Так, например «материи», вроде белого цвета, кубической формы, острого вкуса, определенной тяжести и т. д., составляют совокупность или вещность, которую мы называем *солью*. Во втором случае предмет есть существенное единство, самостоятельное существо, единица, исключающая все другое; это не «вещность», а «*вещь*», и свойства ее суть лишь множество наших чувственных восприятий: в отношении к нашим глазам эта вещь бела, в отношении к нашему вкусу она обладает острым вкусом, в отношении к нашему осязанию она кубична и т. д. [2].

В первом случае мы имеем дело не с свойствами, а с материями, во втором случае мы имеем дело не с реальными, а с чувственными, не с объективными, а с субъективными качествами; следовательно,

---

[1] Собр соч Гегеля. т II, стр. 86—90.
[2] Там же, стр. 85—89

ни в первом, ни во втором случае мы не имеем дела с свойствами в истинном смысле этого слова: поэтому ни в одном из этих случаев вопрос воспринимающего сознания собственно не решен, так как свойства принадлежат вещи, они ее собственность, они составляют сущность и характер вещи, и весь вопрос сводится, значит, к следующему пункту: как относится в природе и сущности предмета единство вещи к множественности ее свойств? Можно предвидеть, что при решении этого вопроса воспринимающее сознание, гонимое из одной крайности в другую, принуждено было выйти за пределы своей чувственности, т. е. за пределы восприятия, но еще не за пределы своей предметности.

4. Множественность вещей и свойств. Логика и софистика восприятия.

Всякое свойство благодаря своей определенности отличается от других свойств и потому находится в ряду множества свойств, точно так же всякая вещь благодаря своей определенности отличается от других вещей и потому находится в ряду множества вещей. Поэтому всякой вещи должны быть приписаны два противоположных вида бытия: бытие для себя и бытие для другого. Вещь существует для себя или «рефлектируется в себе», как выражается Гегель, поскольку она составляет самостоятельную сущность, единицу, исключающую другие вещи: она существует для другого, поскольку своею определенностью она отличается от других вещей, соотнесена и связана с ними. Этим «поскольку» указывается различие, которое теперь принужден делать логика воспринимающего сознания. Вместе с тем она должна делить свойства на существенные и несущественные: существенные — те свойства, которые принадлежат вещи, как таковой, или самой по себе и составляют ее для себябытие, а несущественные — те свойства, которые зависят от ее отношения к другим вещам и составляют ее бытие для другого. Однако эти отношения тоже необходимы, и потому логика восприятия попадает в стесненное положение и в противоречие с собою, так что она принуждена опять отвергать свои утверждения и то высказывать их, то отрицать. В этом состоит, по меткому выражению Гегеля, «софистика восприятия», выдающая себя за здравый человеческий рассудок и потому считающая себя правою. «Этот процесс, это постоянно изменяющееся определение истинного и отрицание этого определения составляет ежедневную и постоянную жизнь и деятельность воспринимающего человека и сознания, воображающего, что оно живет истиною. Таким образом оно неудержимо приходит к одинаковому отрицанию всех этих существенных определений, но в каждый данный момент сознает истинным лишь одно определение, а затем опять признает истинным противоположное определение. Оно чует несущественность своих определений, чтобы спасти их от угрожающей опасности, оно переходит к софистике, именно признает истинным теперь то, что само оно раньше считало неистинным. Природа этих неистинных сущностей стремится в конце концов принудить здравый рассудок к тому, чтобы он сопоставил мысли об этой общности

и единичности, об этой существенности, которая необходимо связана с несущественностью, и об этой несущественности, которая в то же время необходима, и, сопоставив эти противоречивые мысли, таким образом уничтожил их; однако, здравый рассудок борется против этого, опираясь на разные поскольку и различные отношения или предполагая, что одна мысль принадлежит ему самому, а другая имеет самостоятельное и истинное значение. Однако природа этих абстракций необходимо приводит к их сопоставлению, здравый рассудок становится добычею их, и они заставляют его танцовать в своем вихре»[1].

Пока сознание представляет себе мир как совокупность вещей, из которых каждая существует самостоятельно, но все связаны друг с другом, из которых каждая имеет свои существенные и несущественные свойства, оно не может выйти из затруднений и противоречий, указанных нами и испытываемых на каждом шагу самим воспринимающим сознанием.

Противоречие, если его выразить в чисто логической форме, существует между длясебябытием вещи и ее бытием для другого, т. е. между вещами, как единичными сущностями и их связью. «Связь с другим есть прекращение длясебябытия. Именно благодаря своему абсолютному характеру и его противоположности вещь находится в отношении к другим вещам, и только это отношение имеет существенное значение; но отношение есть отрицание своей самостоятельности, и, таким образом, вещь гибнет как раз благодаря своему существенному свойству»[2].

Сознание принуждено углубиться в основу вещей и представить себе ее. Основа вещей не есть вещь, но она и не находится в другой вещи, т. е. не обусловлена ничем. Уничтоженная единичность есть общность, уничтоженная обусловленность есть безусловность. Представление безусловной, абсолютной общности не имеет уже чувственного характера; это — чистое понятие, выходящее за область восприятия. «Впервые здесь сознание действительно проникает в царство рассудка»[3].

III. Царство рассудка[4].

1. Сила и обнаружение ее. Игра сил.

Безусловно или абсолютно общее уже не имеет чувственного характера, но оно остается еще предметным; это — чистое понятие, принимаемое, однако, рассудком за предмет и рассматриваемое как сущность вещей. Содержанием чувственной достоверности было абсолютно единичное, это теперь, это здесь и т. п., содержанием воспринимающего

---

[1] Там же, стр 90—96.
[2] Там же, стр. 94.
[3] Там же, стр. 95.
[4] Там же, III. «Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир», стр. 97—126.

сознания были вещи и их свойства, а содержанием рассудка служит сила и ее обнаружение. — Безусловное не обусловлено ничем другим, оно служит условием всего другого; поэтому оно ничем не опосредствовано и в этом смысле может называться непосредственным: поэтому понятие безусловно общего соединяет в себе характер непосредственного с характером общего. Таким образом и здесь сохраняется отношение ступеней: характерные черты чувственной достоверности и восприятия оказываются и на третьей, т. е. высшей ступени чувственного сознания уничтоженными и вместе с тем сохраненными, следовательно объединенными. «В диалектике чувственной достоверности слушание, видение и т. д. для сознания исчезли, и, как восприятие, оно пришло к мыслям, которые оно однако не сочетает в безусловно общем»[1].

Безусловно общее есть основание, производящее явление вещи и их свойств; это деятельное основание и его действие называются силою и обнаружением ее. Не обнаруживающаяся сила не есть сила. Сила, потухающая в своем обнаружении и перестающая существовать, также не есть сила. Поэтому настоящею Гегель считает силу, «возвращающуюся в себя из своего обнаружения», т. е., как мы бы сказали, потенциальную силу, силу в скрытом состоянии или в состоянии напряжения. О единстве, которое непосредственно переходит в раскрытую форму и из нее опять возвращается к единству, Гегель говорит: «Именно это движение называется силою: один момент ее, именно развитие самостоятельных материй в ее бытии, есть обнаружение ее; наоборот, исчезновение их есть возвращенная к себе из своего обнаружения или настоящая сила»[2].

Чтобы обнаружиться или перейти из скрытого состояния в состояние обнаружения, сила должна быть возбуждена или раздражена. Поэтому понятие силы удваивается: необходимы две силы, относящиеся друг к другу, как раздражающая и раздраженная, возбуждающая и возбужденная, деятельная и страдательная. Как для обнаружения, так и для возвращения к себе сила нуждается в возбуждении или раздражении. А так как ни одна сила не обнаруживается без возбуждения со стороны другой силы, то каждая из двух сил и раздражает и подвергается раздражению. Обе силы возбуждают друг друга взаимно: в этом состоит «игра сил», и к ней сводится действительность, как она является рассудку. «Эта истинная сущность вещей оказывается теперь не непосредственною для сознания; однако последнее имеет непосредственное отношение к внутреннему содержанию вещи и, как рассудок, заглядывает при посредстве этой игры сил в истинную основу вещей»[3]. Рассудок заглядывает в истинную подкладку вещей, не проникая ее насквозь, и не познавая ее. Усматриваемое рассудком всегда есть лишь обусловленное игрою сил (обнаружением сил) явление, в отличие от которого внутренность вещей составляет теперь сущность их, истинную основу их.

---

[1] Там же, стр. 97.
[2] Там же, стр 99 и 100.
[3] Там же, стр. 105 Ср. стр 109.

2. Внутренность вещей и явление.

Характер сознания, как оно представляется исследователю на описанной ступени развития, не может быть лучше обрисован, чем словами самого философа. «Следовательно, наш предмет оказывается теперь умозаключением, в котором крайними терминами служат внутренность вещей и рассудок, а средним термином — явление, но движение этого умозаключения приводит нас к дальнейшему определению того, что усматривается рассудком с помощью среднего термина, и к опыту относительно этой зависимости»[1].

Предметами рассудка оказываются явления и только явления. Именно это открытие и обоснование его Гегель считал одною из величайших заслуг Критики чистого разума Канта. Все, что не есть, явление, как, например, внутренность вещей, остается для рассудка непредметным. Безусловно общее считалось прежде понятием и предметом рассудка; теперь из понятия силы и игры сил стало ясно, что «безусловно общее, составляющее результат их, возникает, как нечто непредметное или, как внутренность вещей»[2].

Соответственно этому мир рассудка распадается на предметный и непредметный, являющийся и не являющийся (внутренний), чувственный и сверхчувственный, на потусторонний и посюсторонний для сознания мир. Но так как все предметное и познаваемое заключается в явлениях, то само собою понятно, что внутренний мир пуст и в нем ничто не доступно познанию. Рассудок относится к этой внутренности, как слепой к краскам или зрячий к чистому свету и к чистой тьме; оба не видят ничего. «Для того, чтобы в этом, совершенно пустом, называемом также священным, было что-либо, остается лишь наполнить его фантазиями, явлениями, которые порождены самим сознанием. Этому внутреннему миру приходится примириться с таким дурным обхождением: он и не достоин лучшего, так как даже фантазии все же лучше его пустоты»[3]. При этом само собою понятно, что мы ничего не можем знать о внутреннем мире, так как он находится по ту сторону сознания. Следовательно, утверждая его пустоту и непознаваемость, мы высказываем лишь жалкую тавтологию.

3. Внутреннее, как закон. Царство законов.

Явление служит посредником между рассудком, с одной стороны, и внутренностью или сущностью вещей, с другой стороны. Как такой посредник явление от обеих сторон отличается, но в то же время с обеими оно соотнесено: без этого различия и этого отношения оно не может существовать и быть мыслимым. Уже в самом понятии явления заключаются два вопроса: что является и кому является? На последний вопрос, имея в виду все явления, следует отвечать: они существуют для рассудка, так как рассудок есть то сознание, предметом

---

[1] Там же, стр. 105—107.
[2] Там же, стр. 101.
[3] Там же, стр. 101—108.

которого служат явления. Теперь нужно ответить также на вопрос: **что** является? Что такое явление в отношении к **внутренности** или сущности вещей, так как без этого отношения о явлении вообще не может быть и речи? Объекты чувственной достоверности и восприятия не имеют еще никакой внутренности как коррелата, и потому они вовсе не суть явления.

Что такое внутренность вещи в отличие от явления? Внутренность пуста и непознаваема: так гласит первый ответ, но он вовсе не последний и единственный. Теперь возникает вопрос: что такое внутренность в ее неразложимом далее отношении к явлению, с которым она необходимо связана? Послушаем самого философа: «Внутренность или сверхчувственная потусторонность **возникла**: она происходит из явления, и явление есть ее посредник; иными словами, **явление есть ее сущность** и даже выполнение ее. Сверхчувственное есть не что иное, как чувственное и воспринимаемое, взятое так, как оно есть **по истине**; но **истина чувственного** и воспринимаемого состоит в том, чтобы быть **явлением**. Итак, сверхчувственное есть **явление**, **как явление**. Если при этом мы приходим к мысли, что, сверхчувственное есть, **следовательно**, чувственный мир или мир, как **он существует для непосредственной чувственной достоверности и восприятия**, то это ложная мысль; в самом деле, явление есть мир чувственного значения и восприятия, **не** как нечто сущее, а скорее как **отмененное** или как **внутреннее** в действительности. Обыкновенно, говорят, что сверхчувственное **не есть** явление, но при этом, под явлением разумеют не явление, а скорее чувственный мир, принятый за реальную действительность» [1]. Приведенные слова могут служить примером затруднительной, неясной, на вид парадоксальной, но в действительности остроумной и глубокомысленной, краткой и меткой речи.

Внутренность в ее неразложимом далее отношении к явлению есть **само** явление, т. е. его сущность или существенное, общее, всегда себе равное содержание, постоянное в смене явлений: **закон** явлений, или, так как все явления суть обнаружения сил и в них выражается игра сил, закон сил. «Этой абсолютной смене подвержено лишь различие, как нечто общее, или такое, к чему сводятся многие противоположности. Это **различие**, **как общее**, есть, поэтому **простое в игре самой силы** и истинное в этой игре: это — **закон силы**» [2].

4. Явление, закон и сила.

На вопрос, «**для кого** существуют явления или кому являются вещи?» получается ответ: для **рассудка**. На вопрос, «**что** является или, что составляет существенное содержание явлений?» получается ответ: **закон**. Но закон, так как он определяет, следовательно, отличается от других законов, составляет множество законов, сводится к упорядоченному множеству или «царству законов». Закон есть «по-

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 108 и 109
[2] Там же, стр. 110.

стоянная картина изменчивого явления. Таким образом сверхчувственный мир есть покоящееся царство законов, находящееся, правда, по ту сторону воспринятого мира, так как последний дает нам изображение закона лишь в постоянных изменениях, однако в то же время это царство также присутствует в воспринятом мире и составляет непосредственное покойное отражение его»[1].

Единство закона, как существенного, всегда себе равного содержания явлений, соответствует рассудку, принципом которого служит безусловная общность и единство; именно поэтому рассудку противоречит множественность законов, и он старается упростить их, свести к более общим законам, по возможности к одному. Так, закон падения земных тел и закон падения небесных тел объединены в один закон всемирного тяготения, причем, конечно, единство закона приобретается лишь путем упущения различий, следовательно, здесь не достигается единство определенных законов. Однако, «формула всемирного тяготения имеет огромное значение, поскольку она направлена против лишенной мысли игры представлений, которой все является в форме случайностей, и всякая определенность представляется в форме чувственной самостоятельности»[2]. Абстрактное единство закона есть не что иное, как простота силы; в самом деле, всеобщим тяготением, например, обозначается и высказывается не что иное, как сила тяготения. Закон и сила имеют одинаковое содержание и одинаковые свойства; поэтому одно полагается вместо другого и одно обосновывается другим: явление законом, закон силою, а сила, в свою очередь, опять законом. Явление движения состоит в том, что тело в определенное время пробегает определенное пространство, и вот определенное отношение пространства и времени называется законом движения. Когда тела падают или поднимаются вверх, проходимые ими пространства относятся (не как времена), а как квадраты времен: это отношение пространства и времени, которое есть не что иное, как существенное содержание этого явления, не что иное, как явление ускорения, называется законом падения. А основание закона падения называется силою падения. Таким образом закон тяжести обосновывается силою тяжести и наоборот[3].

5. Деятельность объяснения.

Таким образом понятия, в роде явления, силы, закона, отличаются друг от друга и в то же время отожествляются, следовательно, делаются различения и отменяются, полагаются различия, которые при свете исследования оказываются несостоятельными. При свете! Если эти различия осветить, то они перестают быть различиями: неодинаковое становится одинаковым. Если осветить единство безусловно общего, то становится необходимым различить в нем силу и обнаружение ее, возбуждающую и возбужденную силу, силу и закон и т. п., одинаковое становится неодинаковым.

---

[1] Там же, стр. 119.
[2] Там же, стр. 111 и 112. Ср. выше кн. II, гл. II, стр. 238 и сл.
[3] Там же, стр. 112—116.

Постоянную тему всего этого интеллектуального движения, — ведь это движение понятий, — можно вкратце выразить следующею формулою: «idem per idem, А посредством А». Это тавтологическое понимание называется объяснением, и в том именно и состоит деятельность рассудка. Хотя объяснение и состоит из тавтологий, его вовсе нельзя назвать пустым или ничего не говорящим; наоборот, это постоянное полагание и отменение различий, это постоянное различие и отождествление различенного есть действительное освещение [1].

6. Переход к самосознанию.

Когда вещи с необходимостью рассматриваются и объясняются таким образом, они являются сознанию в свете рассудка, и этот свет является, таким образом, и самому сознанию. Для сознания, как рассудка, его собственный свет становится предметом, и таким образом оно познает себя самого: таков простой и ясный переход от сознания к самосознанию.

Деятельность объясняющего рассудка, который полагает и отменяет различия, признает одинаковое неодинаковым и неодинаковое одинаковым, Гегель выразил посредством закона полярности, по которому однородное отталкивается, а неоднородное притягивается, или тожественное противополагается, а противоположное соединяется. Именно в этом состоит и деятельность самосознания: сознание отличает себя самого от себя и в то же время полагает и знает, что отличенное тожественно с ним [2].

В заключение Гегель вкратце выражает диалектику предметного сознания, как рассудка, в следующей меткой форме: «Поднявшись за пределы восприятия, сознание оказывается связанным с миром сверхчувственного с помощью явления, через которое оно заглядывает в эту основу вещей. Две крайности, чистая внутренность, с одной стороны, и внутренность, созерцающая эту чистую внутренность, с другой стороны, совпадают теперь и перестают быть крайностями, а вместе с тем и посредствующее звено перестает отличаться от них. Таким образом снята эта завеса с внутреннего мира, и перед нами осуществляется созерцание внутреннего внутренним; созерцание неразличенного однородного, которое само себя отталкивает и полагает, как различенное внутреннее, причем однако для него также непосредственно сохраняется неразличенность этих членов, есть самосознание. Оказывается, что позади, так называемой, завесы, которая должна была скрывать внутренний мир, нет ничего, если мы сами не зайдем туда, как с целью посмотреть, так и с тою целью, чтобы там было, что смотреть. Однако при этом оказывается, что туда нельзя зайти без дальнейших околичностей; в самом деле, это знание, в чем состоит истина представления явления и его внутренности, является само лишь результатом сложного движения, вследствие которого исче-

[1] Собр соч. Гегеля. т. II, стр. 116 и 117.
[2] Там же, стр. 121 –124.

зает сущность сознания, мнение, восприятие и рассудок; при этом окажется, что знание о том, что знает сознание, познавая себя самого требует еще дальнейших условий, изложение которых будет дано дальше»[1].

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

САМОСОЗНАНИЕ[2].

I. Самосознание и его объект.

1. Сравнение с предметным сознанием.

Достоверность заключается в сознании, а истина в предмете. На всех ступенях предметного сознания предмет и сознание различны, так как предмет существует вне сознания и независимо от него или считается таковым; поэтому здесь истина и достоверность не могут совпадать, а должны расходиться. Сознание производит свои опыты с предметом, вследствие чего предполагавшаяся раньше истина исчезает, и представление об истине предмета изменяется. Такому процессу подвергались реальные объекты чувственной достоверности, конкретные вещи восприятия и рассудочное понятие силы. Совершенно иное находим мы на точке зрения самосознания; здесь предмет и сознание вполне совпадают, следовательно, вполне совпадают также истина и достоверность, и потому Гегель характеризует ступень самосознания, как «истину и достоверность себя самого», и этим определением отличает его от предметного сознания[3].

Ступени предметного сознания уничтожены в самосознании, но содержатся в нем, как моменты, в указанном уже и несколько раз поясненном с помощью примеров, смысле. Содержанием чувственной достоверности служила единичность, как «это», содержанием восприятия служит чувственная общность, а содержанием рассудка безусловная общность. Самосознание различает себя и оказывается этим единичным, исключительным, для себя сущим бытием, этою чувственно-индивидуальною и в то же время безусловно общею самостью. Этим определяются его объекты, его отношение к ним и характер этого отношения: оно отличает себя и от вещей и от других самосознательных существ, следовательно, оно имеет два предмета: во-первых, объекты чувственной достоверности и восприятия и, во-вторых, себя самого.

Предметное сознание есть знание о другом, самосознание есть знание о себе. Истина состоит в том, что понятие и предмет совпадают. Это совпадение дано в самосознании, так как оно есть единство понятия и предмета, тожество субъекта и объекта. Поэтому Гегель говорит: «Итак, говоря о самосознании, мы вступаем в настоящее царство истины»[4].

---

[1] Там же, стр. 125 и 126.
[2] Там же, B. Самосознание, стр. 128—168.
[3] Там же, VI. Истина и достоверность себя самого, стр. 127—135.
[4] Там же, стр. 127 и 128.

2. Самосознание как стремление.

Самосознание есть знание о себе самом; таково его содержание и задача. Но чтобы знать, *что* оно такое, оно должно проделать свои опыты с самим собою. Эта самость должна стать предметом для себя, она должна обнаружиться, как сила, проявиться, как внутреннее: она должна выполнить законы своей сущности, короче говоря, она должна обнаружиться в деятельности, чтобы иметь возможность познать себя. Но обнаруживаться в деятельности, это значит действовать *практически* или поступать; основною силою и пружиною всякого поступка служит хотение или стремление: поэтому Гегель характеризует самосознание прежде всего, как стремление. «Но эта противоположность между его явлением и его истиною имеет своею сущностью лишь истину, именно единство самосознания с самим собою; это единство должно сделаться его сущностью, следовательно, самосознание есть *стремление* вообще» [1].

О самосознании, этом характере человечества вообще, можно сказать то же, что и о характере всякого человека в частности. Характер есть основной источник и реальное основание поведения человека, а поведение человека есть основание для познания его характера. Никто не знает человеческого характера, даже и своего собственного, не проявившись в деятельности, совершенно так же, как нельзя знать, сколько времени понадобится человеку, чтобы пройти определенный путь, если мы не видели, как он ходит.

В этом также заключается отличие характера предметного сознания от самосознания: первое имеет и берет свои предметы, как данные, и потому по существу оказывается *теоретическим* или *созерцательным*, а второе должно сделать *себя*, свое я, своим предметом и потому по существу оказывается *практическим*, т. е. действующим, желающим, *стремящимся*.

3. Объекты, как живые вещи.

Самосознанию прежде всего противостоят чувственные вещи, как предметы уже не созерцания, — это дело предметного сознания, а стремления. Эти вещи еще не играют роли самосознательных существ или личностей, но это самостоятельные и самодеятельные сущности, проявляющиеся практически; деятельность их также состоит в самообнаружении, так как они с помощью собственных сил формируются и расчленяются, сохраняются и размножаются, короче говоря, так как они *живут*, каждая в своем роде и по своему. Самодеятельность вещей идет не далее жизненного процесса, который состоит в саморазвитии естественного бытия. Все эти мысли Гегель кратко выражает следующим образом: «Жизнь есть весь этот круговорот, не непосредственная непрерывность и самостоятельность, о чем говорилось раньше, и не постоянная форма и самостоятельная дискретность, также не

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 128 и 129.

чистый процесс этого рода и не простое сочетание этих моментов, а развивающееся и обнаруживающее свое развитие целое, сохраняющееся в этом движении»[1].

Самосознание есть стремление; его объектами служат живые вещи, к которым оно относится практически, т. е. проявляется, как господство над ними и истина их, или, выражаясь отрицательно, оно на опыте узнает ничтожество их, потребляя их, пожирая их, наслаждаясь ими и таким образом уничтожая их.

Об этом ничтожестве единичных чувственных вещей Гегель говорил еще раньше, высказывая эту мысль, как теоретический результат чувственной достоверности, и при этом для усиления своих доводов в конце концов «сослался на практическую деятельность, забегая вперед». Под этими словами следует разуметь поведение самосознания, о котором мы только что говорили[2].

II. Господство и рабство.

1. Удвоение самосознания.

Естественный переход вещей от безжизненных к живым, от живых к сознательным приводит к тому, что одно самосознание встречается лицом к лицу с другим самосознанием, самосознание удваивается и умножается. Так как практическое поведение самосознания или его самодеятельность состоит в том, что оно желает предмета, к которому должно вступить в отношение, уничтожает его и, удовлетворившись таким образом, возвращается в себя, то теперь положение становится двойственным и притом во всех трех моментах[3]. В самом деле, в этом случае предметом служит самосознание в другой форме, следовательно, нечто другое, чем субъект, и в то же время он сам; эта двойственность сопровождает также и момент уничтожения и момент возвращения в себя. Гегель говорит об этом следующим образом: «Это двойственное уничтожение своего двойственного инобытия есть также двойственное возвращение в себя самого; в самом деле, во-первых, совершив уничтожение, самосознание возвращается к себе самому, так как оно становится опять-таки равным само себе, благодаря уничтожению своего инобытия; но, во-вторых, оно в свою очередь также дает возможность и другому самосознанию вернуться к себе, так как оно было в другом, уничтожило это свое бытие в другом, и, следовательно, опять дало свободу этому другому»[4].

Короче говоря, здесь речь идет о единстве самосознания в его удвоении: дело в том, что одно самосознание находит себя в другом и наоборот, следовательно, оба они признают друг друга и сознают это свое признание. «Каждое самосознание служит для другого посредником, с помощью которого каждое опосредствуется с самим собою

---

[1] Там же, стр. 132 и 133.

[2] Ср. выше стр. 314. Феноменология, стр. 80.

[3] Там же, А. Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство, стр. 135—145.

[4] Там же, стр. 136.

и замыкается в себе, и каждое оказывается для себя и для другого непосредственным для себя сущим бытием, которое в то же время существует таким образом для себя лишь благодаря этому посредству. Они признают друг друга взаимно признающими друг друга»[1].

Но это признание достигается не сразу, без дальних околичностей; оно есть результат процесса, восходящего от крайнего неравенства к равенству; этот процесс есть постепенное уравнение, последовательный ход которого мы должны рассмотреть подробнее. Изложение этого вопроса в главе о «Господстве и рабстве, самостоятельности и несамостоятельности самосознания» мы причисляем к самым удачным частям Феноменологии, к образцовым мастерским произведениям диалектики Гегеля.

2. Борьба на жизнь и смерть. Страх смерти.

Крайнее неравенство, существующее вначале, состоит в абсолютной односторонности признания: только одно из самосознаний пользуется признанием, тогда как другое лишь признает, но само не признано. Однако и это отношение не дано непосредственно, оно не дано с самого начала, а опосредствовано и добыто борьбою. Две формы самосознания вполне исключают друг друга: каждая из них есть непосредственный единичный индивидуум, которому противостоит другой такой же непосредственный единичный индивидуум; каждый из них стремится к уничтожению другого и потому их практическое отношение друг к другу есть борьба на жизнь и смерть.

Но жизнь есть естественное утверждение сознания, а смерть естественное отрицание его. Поэтому смертью обоих индивидуумов или даже хотя бы одного из них не достигается то, к чему стремится самосознание: в самом деле, оно не может хотеть уничтожить сознание, так как оно ведь стремится объектироваться и действовать в нем; в борьбе индивидуумов, по удачному выражению Гегеля, проявляется игра сил, «однако игра в сознании». Поэтому сообразно цели самосознания борьба может кончиться лишь тем, что сознание и жизнь сохранятся, но один из двух индивидуумов или будет покорен в борьбе или же добровольно подчинится из любви к жизни и страха смерти. Отрицание сознания, производимое сознанием, не есть зверское убийство, «отрицание сознания состоит в том, что оно уничтожает так, чтобы отрицаемое сохранилось и, следовательно, пережило свою потерю самостоятельности»[2].

Самосознание сделало свой первый опыт. Оказывается, что оно составляет «две противоположные формы самосознания; одну самостоятельную, сущность которой состоит в бытии для себя, и другую несамостоятельную, сущностью которой служит жизнь или бытие для другого: первая форма есть господин, а вторая раб»[3].

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 137.
[2] Ср. выше, стр. 315. Феноменология, стр. 137—140.
[3] Там же, стр. 141.

Для раба естественное чувственное бытие его дороже личности, простая жизнь дороже опирающегося на самосознание достоинства жизни; он ценит себя не выше, чем вещь среди других вещей, для него бытие в форме вещи или вещности имеет существенное значение, а сознание не играет существенной роли: именно в этом состоит *рабское сознание*. Господин становится господином, потому что он не боится смерти и рискует своей жизнью. Раб становится рабом, потому что боится смерти и выше всего ценит свою жизнь, совершенно погрузившись в свое физическое бытие: «это», прекрасно и метко выражается Гегель, «его цель, от которой он не мог освободиться в борьбе и потому оказался несамостоятельным, имеющим свое самостоятельное бытие в своей вещности. Между тем господин есть владыка над этим бытием, так как в борьбе он показал, что оно для него имеет лишь отрицательное значение. Так как он владыка над этим бытием, а это бытие владычествует над другим индивидуумом, то в этом ряду он становится выше этого другого индивидуума» [1].

Однако в страхе перед смертью, как абсолютным господином, уже заключается чувство ничтожества нашего бытия и вместе с тем зародыш возвышения рабского сознания. «В самом деле, этому сознанию приходится бояться не за тот или другой предмет, а за все свое существо, так как оно испытывает страх смерти, как абсолютного господина. Благодаря этому чувству оно внутренне раскалывается, содрогается всем своим существом и все прочное в нем расшатывается. Это чистое общее движение, это абсолютное разжижение всего стойкого есть простая сущность самосознания, абсолютная отрицательность, чистое *для-себябытие*, которое, таким образом возникает в этом сознании» [2]

3. Господин и раб. Повиновение и служба. Работа и образование.

Первоначально раб находит самосознание и его возвышенное для-себябытие в господине, и только в нем; господин повелевает и господствует, раб повинуется и служит; он исполняет то, чего хочет господин, его деятельность есть, собственно, деятельность господина. Господин находится и к рабу и к вещам, как в непосредственном, так и в опосредствованном отношении: он связан с рабом косвенно посредством вещей и с вещами косвенно посредством раба. Также и раб при посредстве господина вступает в отношение к вещам, именно он не наслаждается вещами, а обрабатывает их согласно воле господина: *раб работает*, а *господин наслаждается*. «Но господин, поставивший раба между самостоятельностью вещи и собою, таким образом имеет дело лишь с несамостоятельностью вещи и наслаждается ею в чистой форме, а сторону самостоятельности вещи он предоставляет рабу, который ее обрабатывает» [3].

Повиновение и служба раба состоят в *работе*, а эта последняя состоит в том, что он обрабатывает вещи для потребления и наслаждения господина, т. е. *образует и формирует* вещи. Формировать

---

[1] Там же, стр. 141.
[2] Там же, стр. 143
[3] Там же, стр. 141 и 142

вещи это значит давать им новый образ. Давая своею деятельностью новый образ вещам, раб образовывает самого себя. Работа есть образование и приводит к образованию. Благодаря работе сознание раба возвращается к себе самому и возвышается над своею вещностью. Отныне раб начинает сознавать себя. Послушание, служба и работа есть дрессировка, образовывающая, возвышающая и освобождающая рабское сознание; оно приходит этим путем к себе самому и отныне существует не только для господина, но и для себя. Таким образом осуществляется библейское изречение: «Страх перед господином есть начало мудрости» [1].

С этих пор самосознание раба существует не только в себе, но и для себя, т. е. оно начинает существовать в себе и для себя. Моментами его постепенного возвышения и освобождения служат страх смерти и страх перед господином, повиновение и служба, работа и образование. «В господине длясебябытие было с точки зрения раба бытием другого и притом только для этого другого; в страхе длясебябытие существует в нем самом; в образовании длясебябытие становится для него его собственным длясебябытием, и он приходит к сознанию, что он существует в себе и для себя». «Без дрессировки службою и повиновением страх остается на формальной точке зрения и не распространяется на сознательную действительность бытия. Без образования страх остается внутренним и немым, а сознание не становится существующим для себя самого» [2].

4. Зависимость господина и независимость раба.

Таким образом диалектика самосознания в отношении господства и рабства приводит в конце концов к тому, что каждая из двух сторон превращается в свою противоположность. Господин наслаждается тем, что создал раб, и таким образом становится зависимым от раба, а этот последний, формируя вещи, приобретает господство над ними и вместе с тем также над самим господином, так что в конце концов все отношения становятся обратными: господин становится зависимым от раба, а раб независимым от господина; господин, с нравственной точки зрения, становится рабом раба, а этот последний господином господина. Справедливость этого положения в широких размерах подтверждается всемирною историею, а в малых комедиею. «Итак, истина самостоятельного самосознания есть рабское сознание. Первоначально это последнее существует вне себя и не как истина самосознания. Однако подобно тому, как господство показало, что его сущность противоположна тому, чем оно хочет быть, точно так же и рабство в окончательном результате становится скорее противоположностью того, чем оно было непосредственно; оно «возвращается к себе, как оттесненное назад в себя сознание, и приобретает истинную самостоятельность» [3].

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 142—144.
[2] Там же, стр. 144 и 145.
[3] Там же, стр. 141 и 143.

5. Освобождение мышления.

Работа раба согласуется с волею и целями господина, следовательно, с чужими целями, но так как она состоит в формировании вещей, то она необходимо пробуждает и развивает в работнике собственный смысл, т. е. собственное мышление. Работа есть подавленное стремление, она приводит к самообладанию. Благодаря работе сознание воспринимает собственную силу и деятельность возвращается к себе. «Находя таким образом самого себя, сознание, благодаря самому себе, становится **собственным смыслом**, именно в работе, в которой оно, казалось, руководилось лишь **чужим смыслом**» [1]. Так как рабское сознание очистилось и освободилось в абсолютном страхе смерти от всякого скверного своеволия, то этот собственный смысл его есть не «пустой собственный смысл» или «**своеволие**», которое не выходит из сферы рабства, а чистое свободное мышление, обратившееся в себя.

III. Свобода самосознания [2].

1. Стоицизм.

В мышлении сознание остается при себе, и потому оно свободно, не зависит от данного мира и обстоятельств жизни как в счастии, так и в несчастии, на троне и в цепях, в положении господина и раба: оно вполне основано в себе самом и опирается на себя самого, относится равнодушно к мирской суете и стоит выше ее. Одно лишь собственное мышление устанавливает понятия безусловно общего в теоретическом и практическом отношении, именно истину и добро. Эта свобода самосознания и настроения называется стоицизмом. Полная зависимость от жизни и существования делает сознание **рабом**, а полная независимость от этих условий делает его **стоиком**: рабское сознание есть цепь, сковывающая и задерживающая личность, стоическое сознание свободно от цепей даже и в том случае, если они надеты на человека. «Эта свобода самосознания, когда она выступила в истории духа, как сознательное явление, была названа, как известно, **стоицизмом**. Принцип его состоит в том, что сознание есть мыслящая сущность, и всякое явление имеет для него существенное значение или бывает истинным и добрым для него лишь постольку, поскольку сознание проявляется в нем, как мыслящая сущность» [3].

Отношение господства и рабства и образование, приобретенное работою и размышлением, характеризуют то состояние общества, из которого возникает и исторически возникло стоическое сознание. Гегель указывает на это мимоходом в том месте своего сочинения, где

[1] Там же, стр. 145.

[2] Там же. В. Свобода самосознания, стоицизм, скептицизм и несчастное сознание, стр. 145—168.

[3] Там же, стр. 145—147.

он тонко и правильно отличает самостоятельное мышление и настроение стоика от упрямства и своеволия. «Своеволие есть свобода, прилепившаяся к единичности и остающаяся в сфере рабства, тогда как стоицизм есть свобода, возвращающаяся непосредственно из себя в чистую всеобщность мысли; как общая форма мирового духа. он мог возникнуть лишь в эпоху всеобщего страха и рабства, но и всеобщего просвещения, благодаря которому работа возвысилась на степень мышления» [1].

В этом состоит также слабость стоического настроения: в своем отвратившемся от мира настроении оно имеет абстрактный характер и неспособно завладеть действительностью и проникнуть ее; поэтому оно могло найти признак или критерий истины не в жизненном содержании мира и действительности, а только в формальной устойчивости субъективного мышления, и его общие изречения об истине и добре, о мудрости и добродетели, конечно, действуют возвышающим образом, однако с течением времени утомляют и становятся скучными [2].

2. Скептицизм

Самосознанию скептицизма противоположно мирское сознание, основанное на ценности вещей и условий жизни. Поэтому, чтобы поддержать ценность стоического самочувствия, нужно устранить с пути все объективные истины, все основы мирского сознания: все те принципы, которые опираются на чувственную достоверность, восприятие. рассудок, господствующие нравы, законы и т. п. Эту услугу оказывает скептицизм, который поэтому необходимо связан с стоицизмом. Они относятся друг к другу, как господин и слуга; скептицизм необходим для осуществления стоицизма; он доставляет прочное положение и господство, необходимое стоицизму, обрушивая все противоположные утверждения сознания и не оставляя ничего, кроме непоколебимости или атараксии собственного мышления [3].

Однако скептическое самосознание впадает в ряд неразрешимых противоречий, так как оно принуждено одно и то же утверждать и отрицать, практически, т. е. в своей деятельности восстановлять то, что оно поколебало и разрушило теоретически, т. е в своем мышлении. Скептическое самосознание есть этот единичный, эмпирический случайный субъект, и в то же время это общее неизменное сознание, непоколебимо опирающееся на себя самого; между тем эмпирический субъект представлений, из которых ни одно не оказывается устойчивым, сбивается с толку, пораженный как бы головокружением вследствие этого постоянного хаоса. «Оно имеет такой характер для себя самого, так как оно само поддерживает и производит этот движущийся хаос. Поэтому оно признает себя таковым. оно признает себя совершенно случайным, единичным сознанием, — сознанием, которое имеет эмпирический характер, которое сообразуется

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 148.
[2] Там же, стр. 148 и 149
[3] Там же, стр 149—151.

с тем, что не имеет для него никакой реальности, повинуется тому, что для него вовсе не есть сущность, делает и осуществляет то, что для него вовсе не есть истина. Однако, выдавая себя таким образом за единичную, случайную, собственно говоря, животную жизнь и погибшее самосознание, оно напротив опять делает себя общим, себе равным сознанием, так как оно есть отрицание всякой единичности и всякого различия. Из этого равенства себе или скорее в самом этом равенстве себе оно опять впадает в прежнюю случайность и хаос, так как это движущееся отрицание имеет дело лишь с единичным и занимается лишь случайным. Таким образом это сознание есть бессознательная нелепость, состоящая в переходах от одной крайности себе равного самосознания к другой крайности случайного, запутанного и создающего путаницу сознания. Само скептическое самосознание не может объединить этих двух идей о себе самом; оно познает свою свободу всегда, как возвышение над всяким хаосом и случайностью бытия, и в то же время в других случаях опять-таки признает себя падающим в область несущественного и занимающимся им. Оно занимается уничтожением несущественного содержания в своем мышлении, однако, именно занимаясь этим, оно оказывается сознанием о несущественном. Оно высказывает приговор абсолютного исчезновения, однако этот приговор существует, и это сознание есть приговор об исчезновении; оно утверждает ничтожность видения, слушания и т. д., но в то же время оно само видит, слышит и т. д. Оно утверждает ничтожество нравственных постановлений и в то же время делает их господами своего поведения. Его поведение и слова постоянно противоречат друг другу, и таким образом оно есть двойственное противоречие, сознание неизменности и равенства себе в полной случайности и несогласии с собою» [1].

Несчастное сознание.

В отношениях господства и рабства двойственное самосознание является в двух различных субъектах: в свообде самосознания, в стоицизме и скептицизме, оно является в одном субъекте; стоик, благодаря своему возвышенному самообладанию, господин самому себе, но в то же время и раб самого себя: его мыслящее самосознание есть господин, а его чувственное, полное желаний самосознание есть мощно сдерживаемый и подавленный раб. В присутствии настроения и образа мыслей стоика немеют духи чувственности, которых скептик заставляет вполне высказаться и прислушивается к ним, опровергая и отбрасывая их теоретические достоверности, но в то же время (подобно обыкновенному сознанию) позволяя им господствовать практически: его практическая жизнь, т. е. деятельность и интересы противоречат его теории; его изменчивое, мечущееся между теориею и практикою сознание противоречит тому неизменному сознанию, той атараксии мышления, в которой скептик соперничает со стоиком. Таким образом скептицизм оказывается не только раздвоенным в себе, но и противо-

[1] Там же, стр. 151—153.

речащим в себе сознанием, как бы расколовшимся в двоякой противоположности между мышлением и деятельностью (теорией и практикою) и между изменчивым и постоянным настроением.

Это противоречие существует в скептическом сознании, но не для него. То, что живет и господствует в сознании, должно явиться также в свете его. Сознание должно быть и для себя тем, что оно есть в себе; поэтому из скептицизма должна возникнуть новая форма сознания. Так как эта новая форма сознает свой раскол и внутренние противоречия, и притом, как непримиренные и, по мере сил этого сознания, непримиримые противоречия, то Гегель называет его «несчастным сознанием». Оно необходимо для свободы самосознания, так как в процессе его освобождения составляет неизбежную ступень: это третья ступень, предполагающая существование стоицизма и скептицизма и возникающая из последнего. «Отличительные черты этой новой формы таковы: она существует для себя в виде двойственного сознания себя, как освобождающегося, неизменного, всегда себе равного, и себя же, как абсолютно запутавшегося и извращенного, и есть сознание этого своего противоречия. В стоицизме самосознание есть простая свобода субъекта, а в скептицизме она осуществляется путем уничтожения другой стороны определенного бытия, но вследствие этого она скорее удваивается и становится таким образом двойственною. Таким образом двойственность, прежде распределявшаяся между двумя особями, господином и рабом, теперь внедрилась в одну особь; теперь явилась существенная для понятия духа двойственность самосознания в себе самом, но еще не единство его, и несчастное сознание есть сознание о себе, как двойственном и противоречивом существе» [1].

Это двойственное противоречивое сознание можно было бы назвать также сознанием, отчужденным от своей сущности, раздвоенным или разорванным. С этими выражениями мы встретимся в дальнейшем отделе Феноменологии, который посвящен характеристике миросозерцания и настроения, составляющего четвертую главную ступень сознания. Исторически это настроение возникло в ходе развития человечества из эпохи просвещения и предшествовало непосредственно мировой эпохе революции, как стоицизм и скептицизм предшествовали христианству. Это настроение характеризуется тем, что одно и то же сознание охвачено противоположными силами и чувствует себя во власти их:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt, mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

В двойственном сознании, описанном словами Фауста Гете, проявляется такая полнота сил и чувство личности, возвышенность и великолепие, что его нельзя назвать несчастным. Эти формы совре-

---

[1] Собр соч Гегеля, т II, стр. 153 и 154.

менного сознания, считающиеся и желающие себя считать состоянием разрыва, мировой скорби и т. п., слишком носятся со своим несчастьем и щеголяют им, чтобы в действительности быть несчастными. Для несчастия нужны бессилие знания и жалкое состояние его. Поэтому Гегель правильно отличает эти современные явления от того несчастного сознания, которое в Феноменологии принадлежит ко второй главной ступени сознания и завершает ее.

Противоположные силы, которые несчастное сознание носит в себе, как свои две души, и неспособно объединить их, должны поэтому казаться ему отдельными и чуждыми друг другу существами, враждебными силами, которые до такой степени исключают друг друга, что каждая принимает форму единичного самостоятельного существа. Эти две силы суть неизменное и изменчивое сознание: первая представляется, как единичная, неизменная божественная личность, а вторая, как единичный, эмпирический, случайный субъект, каковым несчастное сознание считает самого себя. Между этими двумя существами находится непроходимая пропасть; они относятся друг к другу, как потусторонний и посюсторонний мир. Отношение между этими силами сознания есть состояние непреодолимого дуализма, разрушающего единство души и потому приносящего настоящее несчастие сознанию. Поэтому Гегель, враждебно относящийся к дуализму, говорит о нем: «несчастное сознание», «это несчастное раздвоенное в себе сознание»[1].

Теперь нужно развить предметы или темы этого содержания сознания. Первою темою его служит отношение его к указанной божественной личности, которая представляется ему, как неизменное сознание, как абсолютный потусторонний мир, с которым субъект, описываемый нами, необходимо и напрасно жаждет соединиться: это стремление к недостижимой цели составляет характерную черту несчастного сознания и принадлежит к его сущности; оно составляет вершину и предел его знания; это стремление есть его «чистое сознание, но не чистое мышление, так как оно, так сказать, лишь пытается мыслить и сводится к благоговейному настроению. Его мышление, как таковое, остается беспорядочным шумом колокольного звона или теплым туманным явлением, музыкальным мышлением, не вырабатывающим понятия, которое было бы единственным имманентным предметным образом». Это стремление остается «чистым волнением» или чувством[2].

Так как субъект несчастного сознания есть единичное, эмпирическое, чувственное существо, то потусторонний мир кажется ему чувственным, т. е. пространственно-временным миром, и неизменное самосознание, противостоящее ему по ту сторону, как единичная сущность, представляется ему в недостижимом отдалении во времени, т. е. как исчезнувшая, бывшая, прошедшая жизнь, от которой ничего не осталось, кроме ее могилы. Таким образом из благоговения рождается страстное желание увидеть эту могилу, иметь ее в настоящем

---

[1] Там же, стр. 154.
[2] Там же, стр. 154—159.

и обладать ею. «Вместо того, чтобы овладеть сущностью, сознание овладевает лишь несущественностью». «Искомое не может быть найдено там, где его ищут, так как оно должно быть именно потусторонним миром, т. е. таким, который не может быть найден. Если искать его, как единичный предмет, то он есть предмет непосредственной чувственной достоверности, и именно поэтому непременно исчезнувший предмет. Поэтому сознание может получить в настоящем лишь могилу своей жизни. Однако и эта могила есть действительность, а так как природе действительности противоречит продолжительное обладание ею, то и наличность могилы есть лишь результат усилия, которое должно исчезнуть» [1].

Хотя Гегель воздерживается от подобного исторического толкования этого явления, чтобы не смешивать философию истории с феноменологиею, тем не менее нельзя не заметить, что в этом месте он указывает на то настроение, из которого, под влиянием благоговения и страстного стремления, возникли войны за обладание священным гробом: крестовые походы, в которых достиг высшей ступени развития христианский культ реликвий и могилы. Достигнув обладания гробом, это сознание должно было узнать, что оно обманывалось. «Вместо того, чтобы овладеть сущностью, оно овладело лишь несущественностью». Из числа примеров, показывающих, как человеческое сознание в ходе своего развития, т. е. в годы учения вступает на каждую ступень с совершенно иными ожиданиями, чем покидает ее, и всегда ищет не того, что находит, без сомнения, нет ни одного более важного и величественного, чем крестовые походы. Такое разочарование, явившееся вследствие того, что человечество с величайшею страстью искало потустороннего мира и вместо того нашло земной мир в самой печальной форме, могло быть пережито лишь несчастным сознанием.

Его характер и его несчастие состоит именно в том, что оно всегда остается разделенным между потусторонним и земным миром. «Таким образом это несчастное, раздвоенное в себе сознание должно, так как это противоречие его сущности находится в едином сознании, всегда иметь в одном сознании в то же время другое сознание, и таким образом непосредственно изгоняется из каждого сознания тогда именно, когда оно надеялось притти к победе и покою единства» [2].

Как чувственный субъект, это сознание находится посреди действительного мира и вступает с ним в отношения, проявляя желания и стремления, наслаждаясь и работая, приобретая и обладая. Однако оно принуждено постоянно ставить в связь свою деятельную земную жизнь с потусторонним миром и потому не находит никакой самодостоверности, никакой опоры для своей деятельности, никакого истинного созерцания предметного мира, а остается при «сломанной достоверности, сломанной опоре, расколовшейся надвое действительности»: его животно-телесные функции кажутся ему греховными [3], плоды его

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 160.
[2] Там же, стр. 154.
[3] Там же, стр. 161

труда и деятельности, приобретение и собственность, кажутся ему «дарами свыше», которые он должен признать таковыми и наслаждаться ими, приняв их с благодарностью; при этом оно чувствует себя обязанным делать дары и с своей стороны, совершать некоторые пожертвования, что касается его внешнего имущества, приобретенного трудом, а также и наслаждений; оно принуждено отдать часть своего имущества и за полученные наслаждения отказаться от некоторых наслаждений и взять на себя страдание в форме истязания плоти и поста. Эти возвращаемые дары оно считает жертвенными дарами, благодарственными жертвами, которые оно обязано воссылать небесному подателю благ, подателю свыше [1].

Таким образом несчастное сознание опутано дуализмом между потусторонним и земным миром и постоянно находится во власти его. Эти два царства находятся в постоянном отношении, но пропасть между ними непреодолима; поэтому сознание, подчиненное дуализму, нуждается в посредниках, которые считаются сведущими в вопросах потустороннего мира, посвященными ему служителями его, они руководят решениями земного сознания. «Этот посредник как человек, находящийся в непосредственном отношении с неизменным существом, указывает своим **советом** правильный путь. Несчастное сознание завершает свою подчиненность, отказываясь от некоторой части всего, что требуется для его индивидуальности и самостоятельности, а следовательно и для его самоудовлетворения: от собственных решений имущества, наслаждений; оно подчинено и связано обязательствами, оно обязано приносить жертвы из своего имущества и истязать плоть за свои наслаждения».

Если облечь эти основные черты несчастного сознания в исторические образы, чего Гегель не сделал, быть может, нарочно, и из абстрактных неопределенных, а потому темных форм его языка вывести его на свет, то мы увидим перед собою христианское сознание церковного средневековья, римско-католическое сознание, для которого жизнь и дело Иисуса Христа было законченным событием, потусторонним раз навсегда совершившимся фактом, так что верующим ничего более не оставалось, кроме культа реликвий и пилигримства, кроме иерархии, посредничающей между небесным и земным миром, кроме внешних жертв и аскетизма. Эта бедная, лишенная всякой цены деятельность была, с точки зрения несчастного сознания, высшим самоудовлетворением, блаженным наслаждением и абсолютною деятельностью. В этом состоит вершина его извращения. Когда оно заметило эту извращенность, и она стала существовать не только в нем, но и **для него**, тогда оно перестало быть несчастным сознанием [2].

Сознание должно, согласно известному нам основному закону его сущности и развития, сделаться и для себя тем, что оно есть в себе. Этот закон осуществляется теперь и на несчастном сознании. Само-

---

[1] Там же, стр. 164 и 166.

[2] Ср. выше «Таким образом деятельность и наслаждение теряют всякое **общее содержание и значение**». «Мы видим несчастную бедную личность, ограниченную, как наседка, лишь собою и своею маленькою деятельностью». (Стр. 164 и 165.) Ср. наст. соч., стр. 178.

обман, опутывающий его и вытекающий из его дуалистического миросозерцания, состоит в ложной и извращенной оценке той жалкой, лишенной всякой цены деятельности, которая складывается лишь из единичных внешних отречений и жертв, все жертв мнимых, так как в основе целью их служат благо и выгоды любезного нам я с его земною суетою [1].

Чтобы отделаться раз навсегда от всех этих частных и бесплодных проявлений покорности, нужно пожертвовать этим корнем их, единичным субъектом, ограниченною индивидуальностью, любезным нам я, с его земною суетою. При этом с корнем уничтожается дуализм между потусторонним и земным миром, служащий источником всего несчастного сознания, и вместо него в сознании воздвигается единство потустороннего и земного мира, единство самосознания и действительности, субъективного и объективного. Это единство есть **разум**, с признанием и достоверностью которого развитие сознания достигает своей главной третьей ступени [2].

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

РАЗУМНОЕ СОЗНАНИЕ. А. НАБЛЮДАЮЩИЙ РАЗУМ.

I. Тема и задача.

Так как разум составляет самую внутреннюю сущность самосознания и предметной действительности как субъективного, так и объективного бытия, то он служит источником всякой достоверности и истины. Поэтому темою этой третьей главной ступени сознания Гегель считает «достоверность и истину разума» [3]. Эта тема заключает в себе задачу, требующую разрешения.

Достоверность того, что разум есть вся реальность, должна быть возведена на степень истины и стать ясною в сознании, как таковая; говоря типичною формулою, она должна существовать не только в сознании, но и **для сознания**.

Для этого необходимо: 1) чтобы разум был найден в объективном мире, не случайно, а так, что его ищут и находят, и это намерение, целесообразно рассчитанное искание есть **наблюдение**; 2) субъективные разумные цели, еще не обладающие реальностью, должны осуществиться в объективном мире, и этот процесс Гегель называет «осуществлением разумного сознания посредством самого себя»; наконец 3) нужно показать, в чем состоит разумная действительность в субъективном и обективном смысле.

---

[1] Феноменология. Собр. соч., т. II, стр. 166 и 167.
[2] Там же, стр. 167 и 168. Ср. стр 154.
[3] Там же С. (А. А.). Разум, стр. 169—316. Достоверность и истина разума, стр. 169—176.

II. Наблюдающий разум.

1. Точка зрения идеализма.

«Разум», говорит Гегель, «есть убеждение сознания в том, что оно составляет всю реальность; так высказывает идеализм свое понятие»[1]. Точку зрения идеализма нельзя высказывать, выражаясь прежними словами Гегеля, как бы «выстрелив из пистолета»; необходим продолжительный путь развития сознания, чтобы обосновать ее, и такой же путь, чтобы осуществить ее. Первый путь пройден нами, а второй предстоит нам. Феноменология разделяется здесь на эти две неравные половины.

Намеренно противореча всем утверждающим идеалистическую точку зрения вместо того, чтобы обосновывать ее, Гегель указывает опять на пройденный путь обоснования и его этапы. «Не только для себя, но и в себе самосознание составляет всю реальность лишь вследствие того, что оно становится этою реальностью, или скорее обнаруживается как таковое. Оно оказывается таким на пути, в котором сперва в диалектическом движении мнения, восприятия и рассудка инобытие исчезает, как сущее в себе, а затем в движении через самостоятельность сознания в господстве и рабстве, через идею свободы, через скептическое освобождение и через борьбу абсолютного освобождения сознания, раздвоенного в себе, инобытие исчезает и для него самого, поскольку оно существует только для него. Друг за другом выступили две стороны, одна, в которой сущность или истина состояла для сознания в определенности бытия, и другая, в которой сущность или истина состояла лишь в определенности для сознания. Однако обе эти стороны слились в одну истину, состоящую в том, что все сущее в себе существует лишь постольку, поскольку оно существует для сознания, и, наоборот, все существующее для сознания существует также в себе. Сознание, составляющее эту истину, прошло уже этот путь и забыло о нем, так как оно непосредственно выступает как разум, иными словами, этот непосредственно выступающий разум является лишь, как достоверность этой истины. Он только уверяет в том, что он составляет всю реальность, но сам не понимает этого, так как именно забытый путь составляет понимание этого непосредственно выраженного утверждения. Точно так же и тому, кто не прошел этого пути, это утверждение непонятно, если он узнает его в этой чистой форме, — но, конечно, в конкретной форме он сам осуществляет его»[2].

2. Естественная и искусственная система вещей. Закон и эксперимент.

Разумное сознание приступает к рассмотрению вещей в уверенности, что мир есть царство разума, или что бытие есть его бытие (игра слов у Гегеля «das Sein das Seine ist»). «Разум проявляет теперь общий

[1] А. Наблюдающий разум, стр. 170, 176—254.
[2] Там же, стр. 170 и 171.

интерес к миру, так как он убежден, что существует в нем, или что наличная действительность разумна. Он ищет своего другого, зная, что в нем он будет обладать не чем иным, как самим собою; он ищет только своей собственной бесконечности. Сначала лишь предчувствуя себя в действительности или лишь вообще зная, что она есть его действительность, он приступает в этом смысле к общему завоеванию обеспеченного ему имущества и насаждает знаки своего господства на всех высотах и во всех глубинах»[1]. В своем поступательном движении наблюдение применяется к природе, духу и единству их в человеке[2].

Наблюдающий разум превращает чувственные объекты, царство своей чувственности, в понятия, выделяя признаки вещей, группируя и приводя их в порядок: это познание, выделяющее признаки, состоит в описании вещей, а группирующая деятельность отличает существенные признаки от несущественных. Признаки располагаются в определенный порядок тем, что общие признаки отличаются от частных, признаки родовые от видовых, и таким образом путем постепенного обособления складывается мир понятий, нисходящий от родов через виды и разновидности вплоть до неописуемого раздробления единичных вещей[3].

Разумное наблюдение нужно отличать от чувственного восприятия, которое занято перечислением чувственных свойств, а вовсе не порядком и системою вещей; наоборот, наблюдение направлено на сущность вещей, на их внутреннюю связь и единство; оно имеет в виду цель познания и руководится ею. Поэтому оно отличает существенные признаки от несущественных. «Если нам кажется, что это искание и описание занято лишь вещами, то в действительности мы видим, что оно не придерживается чувственного восприятия, так как то, на основании чего вещи познаются, для него важнее, чем весь остальной объем чувственных свойств, без которых сама вещь не может существовать, между тем как познание оставляет их без внимания. Путем этого разделения на существенное и несущественное из чувственного хаоса воздвигается понятие, и таким образом познание показывает, что оно, по крайней мере в такой же степени, занято самим собою, как вещами»[4].

Так как существенные признаки бывают или должны быть в то же время существенными основаниями показания, то Гегель говорит здесь об «этой двойственной существенности», на которую опирается все разумное познание вещей, так как оно основывается на том, что различия, признаваемые разумом существенными, играют существенную роль также и в природе вещей. «Признаки должны иметь существенное отношение не только к познанию, но и быть существенными определениями вещей, так что искусственная система должна сообразоваться с системою самой природы и выражать лишь ее»[5].

---

[1] Феноменология. Собр. соч., т. II, стр. 177.
[2] Там же, стр. 178.
[3] Там же стр. 179 и 180.
[4] Там же, стр. 180 и 181.
[5] Там же, стр. 181.

Это согласие между логическою и естественною системою вещей, между понятием и действительностью, между мышлением и бытием составляет настоящую тему и цель наблюдающего разума. Пока это единство еще не найдено и не установлено, искание существенных признаков руководится непроизвольным стремлением разума к познанию или «разумным инстинктом», по меткому выражению Гегеля, «так как разум действует в этом наблюдении лишь как таковой»[1].

К природе вещей относятся их изменения и их существенные признаки и условия; существенные условия, при которых происходят изменения, суть **законы**; поэтому без познания законов не может быть найдено и установлено истинное и чистое понятие вещи. Но закон не явствует сам по себе, как чувственные качества, а скрыт, и поэтому его нужно обосновать или **исследовать**. Это исследование производится посредством опыта или эксперимента, который поэтому составляет существенную и характерную задачу наблюдающего разума. Бекон, как основатель эмпирической философии, требовал эксперимента в естественно-научном и философском методе и последовательно и удачно разъяснил его, как «experientia quaesita», допытывающее исследование; существенные условия явления он назвал «vera differentia» (истинными отличиями), так как их можно найти, отделив от данных условий несущественные[2]. Не называя Бекона, Гегель списывает совершенно по его образцу этот прием экспериментирующего наблюдения. О разумном инстинкте он говорит: «Он предпринимает опыты для изучения закона. Закон является сначала в нечистой форме, закутанный в единичном чувственном бытии, и понятие, составляющее его природу, погружено в эмпирическом материале. В своих опытах разумный инстинкт отыскивает, что последует при тех или других обстоятельствах». «Внутреннее значение этого исследования состоит в определении **чистых условий** закона; это значит лишь (если бы сознание даже и полагало, что оно при этом задается какой-либо иною целью), что закон должен быть возведен в форму понятия и должна быть **уничтожена** всякая **связь его моментов с определенным бытием**»[3].

3. Органическая природа и понятие цели (Кильмейер и Шеллинг).

Для получения чистого понятия вещи, отыскиваемого разумным инстинктом, должны быть описаны все признаки ее, отличены существенные признаки и найдены экспериментальным путем законы ее бытия и изменений. Эти законы суть необходимые отношения, сторонами которых служат явления, внешние объекты, существующие определенности. Это относится лишь к вещам в неорганической природе[4]. В ином положении находятся вещи органического мира, законы которого не в такой мере доступны наблюдающему разуму, так как здесь речь

---

[1] Там же, стр. 181.

[2] Ср. мое соч. об Ф Беконе. (2-изд., Лейпц., Брокгауз, 1875.) Кн. II, гл. IV и V, стр. 177 и 200—210.

[3] Феноменология Собр. соч., т. II, стр. 185 и 186.

[4] Там же, стр. 218.

идет об отношениях между внутреннею сущностью, скрытою от взоров разума, и внешними явлениями (об отношениях между внутренним и внешним, а не между внешним и внешним). Наблюдающий разум, направленный на внешние объекты, видит себя вынужденным приравнять внутреннее к внешнему и, таким образом, совершенно теряет его из виду и искажает его; рассматривая таким образом вещи, он доходит до крайних выводов, из которых становится ясным заблуждение, и вследствие этого возникает переворот в сознании и возвышение его на новую ступень.

Рассмотрение органических вещей пробуждает в наблюдающем разуме понятие, без которого эти объекты, **сами себя** расчленяющие, сохраняющие и размножающие, т. е. развивающиеся, не могут быть мыслимы, именно **понятие цели** или **телеологию**. Это понятие может выражаться в трех формах различной степени глубины: 1) как внешнее целесообразное отношение органической природы к неорганической, живых существ к внешним условиям жизни, каковы свет, воздух, вода, земля, климатические пояса, климаты и т. п.; 2) как целесообразная разумная сила, которая строит и формирует органические существа, как механик машину; в самом деле, понятие цели есть сознательное разумное понятие и в то же время предметное понятие, следовательно оно должно находиться «в другом рассудке», который считается творцом органических вещей; наконец 3) как жизненная цель, **присущая** самим органическим существам, как органическое единство, которое, по образцу Аристотеля (Гегель не называет его), следует назвать словом **душа**[1]. Наблюдающий разум старается познать способ, каким проявляется душа и душевная деятельность, или ту внешность, которая служит выражением этой внутренности (души). Я бы не мог изложить короче тему, которая развита в Феноменологии, в одном из самых длинных и трудных по языку отделов ее, под заглавием «Наблюдающий разум»[2].

Вся целесообразная деятельность посвящена осуществлению понятия; первым звеном ее служит понятие, которое нужно осуществить, а последним звеном осуществленное понятие; первое относится к последнему, как план дома к исполненной соответственно ему постройке. Таким образом конец возвращается к началу и существо производит самого себя: именно в этом состоит круговорот жизни, подчиненной понятию цели, однако сама эта цель скрыта от наблюдения. «Необходимость скрыта в том, что совершается и обнаруживается впервые в **конце**, но так, что именно этот конец показывает, что он был как бы первым звеном. Однако конец показывает свое первенство тем, что вследствие изменения, предпринятого деятельностью, получается не что иное, как то, что уже было. Или, если начать с первого звена, то оно в своем конце или результате своей деятельности лишь возвращается к себе самому; именно вследствие этого оно оказывается чем-то таким, что имеет своим концом **самого себя**, следовательно, как первое, уже вернулось к себе или существует в **себе** и **для себя**. Итак,

---

[1] Феноменология. Собр. соч., т. II, стр. 187—191 и 194.
[2] Там же, стр 169—316.

посредством движения своей деятельности оно достигает самого себя, и этот результат есть его самочувствие». «Животное кончает самочувствием». «Органический мир оказывается самосохраняющимся, возвращающимся и возвращенным. Однако наблюдающий разум не познает понятия цели в этом бытии или не замечает того, что понятие цели находится не где-нибудь в чужом рассудке, а присутствует именно здесь и существует как вещь» [1].

Основные формы жизненной деятельности или основные силы жизни, в особенности животной, как этого требует жизненная цель и ее самоосуществление, суть самоощущение, самодвижение и самосохранение частей индивидуума и рода, или чувствительность (способность ощущать), раздражительность (восприимчивость к раздражению и способность реагировать на воспринятые раздражения) и воспроизведение (воспроизведение индивидуума и рода). Этим жизненным деятельностям соответствуют органы, функцию которых они составляют; чувствительности соответствует нервная система, раздражительности мускульная система, а воспроизведению внутренности. 11 февраля 1793 г., в день рождения герцога Карла, в последний год его жизни, профессор университета в Штутгарте К. Ф. Кильмейер прочитал об этих органических силах, или свойствах свою известную речь: «Об отношении органических сил друг к другу в ряду различных организаций; законы и следствия этих отношений». На законе их распределений Кильмейер основал закон развития организации, «план природы», как он назвал его. Он был учителем Кювье. На эту речь Кильмейера опирался Шеллинг в своем «Первом наброске системы философии природы», где он построил динамический порядок ступеней органической природы [2].

Кильмейер хотел определить основной закон органического мира, рассматривая отношение по величине между чувствительностью и раздражительностью, чувствительностью и воспроизведением, прямое отношение двух первых сил и косвенное двух последних. Гегель не называл ни Шеллинга, ни Кильмейера, однако ясно видно, что он имел в виду теорию последнего и осуждал ее. Он считает «пустою игрою в давание законов» попытку искать и устанавливать законы органической жизни в духе наблюдающего разума, да еще к тому же с помощью количественных отношений органических сил, находя это предприятие в своей основе бессмысленным и ничтожным. В органическом мире представление закона, построенное наблюдающим разумом, исчезает [3]. Система органических сил относится к системе органов (чувствительность к нервной системе и т. п.), как внутреннее к внешнему, как подвижный непрерывный жизненный процесс к внешней прочной форме; поэтому ни взаимные отношения органических сил, ни их отношения к внешним органам не могут быть приведены к форме законов, каких требует и ищет наблюдающий разум [4].

---

[1] Там же, стр. 190—192.

[2] См. наст. соч., т. VI, кн. II, отд. II, гл. X, стр. 342—347, гл. XX, стр. 410—444.

[3] Феноменология. Собр. соч., т. II, стр. 192—202.

[4] Там же, стр. 196—201.

Не существует ясной для сознания истории органической жизни, наподобие истории сознания, в которой сам наблюдающий разум занимает определенное место, имеет позади себя ряд низших ступеней и перед собой ряд высших; эта система форм сознания служит посредником между всеобщим духом и его единичностью или чувственным сознанием, но между общею жизнью и живою особью нет таких постепенных посредствующих ступеней. Наблюдению дана бесконечная полнота единичной жизни. «Таким образом всеобщность органической жизни в ее действительности непосредственно впадает в крайнюю единичность, без настоящих самостоятельных посредствующих ступеней, а потому наблюдающее сознание имеет перед собою лишь мнение как вещь, и если разум может проявлять праздный интерес к этому мнению, ему приходится ограничиваться описанием и перечислением мнений и выходок природы. Эта лишенная смысла свобода мнения представляет, правда, везде зачатки законов, следы необходимости, намеки на порядок и систему, остроумные и кажущиеся отношения. Однако, что касается отношения между органическим миром и существующими различиями в неорганическом мире, каковы элементы, пояса и климаты, наблюдение, отыскивающее законы и необходимые связи, замечает лишь значительные влияния, но не больше». С другой стороны, что касается индивидуальности, «наблюдение не подвигается дальше тонких замечаний, интересных отношений, радостной готовности притти к понятию. Однако тонкие замечания не составляют знания о необходимости, интересные отношения не идут далее интереса, а интерес есть лишь мнение разума, и готовность индивидуальности приблизиться к понятию имеет детский характер и становится ребяческою, если желает иметь значение сама по себе и для себя» [1].

4. Логические и психологические законы.

В наблюдающем разуме повторяется ход развития сознания, который привел к этой ступени путем перехода от предметов или вещей к самосознанию. Наблюдение направляется на вещи, свойства и законы и в этом отношении может быть сравниваемо с чувственною достоверностью, восприятием и рассудком. От наблюдения над жизнью, живою индивидуальностью разум возвышается до рассмотрения сознания, самосознательной индивидуальности и приходит к самому себе, к наблюдению над своею собственною внутреннею деятельностью; над законами своей духовной деятельности, ее теоретических и практических проявлений, ее мышления и хотения: первые суть законы мышления, а вторые — психологические законы. Так как эти законы лишь наблюдаются, т. е. найдены как данные, то они в такой же мере, как и законы жизни, не могут иметь притязания на силу самостоятельности и конкретное значение [2].

---

[1] Феноменология С бр. соч., т. II, стр. 216—218.

[2] Там же. Наблюдение над самосознанием в его чистоте и отношении к внешней действительности; логические и психологические законы. Стр. 218—224.

Основные формы мышления суть установление определения, различение и соотнесение или связывание. Этим формам соответствуют так называемые логические законы тожества, различия (различие, противоположность, противоречие) и основания. Эти законы мышления имеют исключительно формальный характер; они абстрактны и пусты, лишены всякого содержания, реальности и истины. Их множественность противоречит единству самосознания. Вопрос о единстве и обосновании этих так называемых логических законов мышления, которые вовсе не относятся к числу действительных законов, остается открытым; на него нельзя ответить с точки зрения наблюдения [1].

Психологические законы, как Гегель их называет, относятся к деятельному или совершающему поступки сознанию и касаются, с одной стороны, видов воли и направлений самосознательного индивидуума, а с другой стороны, условий, из которых он возникает и которыми он определяется к такому-то, а не иному бытию и поведению. Наблюдение находит в индивидууме множество видов воли, каковы страсти, желания, склонности и т. п., которые понимаются как силы воли, и, подобно силам представления, считаются все сидящими в духе, «как в мешке». Единство этих разнообразных способностей есть действительная индивидуальность в ее определенном направлении воли и способе поведения, которые могут быть названы ее характером. Однако самосознательная и характерная индивидуальность вовсе не существует безусловно и не основана на одной себе; своим условием она имеет мир, в котором она возникает, из которого она происходит, на который она опирается, и относится к нему, как живой индивидуум к неорганической природе. Таким образом индивидуальный характер также имеет как бы свою неорганическую природу: эту роль играют для него обстоятельства, обусловливающие его и отпечатывающиеся в нем, состояние и положение мира, религия и народ, нравы и привычки и т. д.

Мир в приведенном смысле и индивидуальный характер или деятельное сознание находятся в связи друг с другом, и в отношении этих двух сторон заключаются те «психологические законы», которых ищет наблюдающий разум, однако не может найти, так как это отношение в з а и м н о е. Индивидуум в такой же мере влияет обратно на мировые отношения, изменяя и преобразовывая их, в какой воспринимает их влияние и отпечатлевает его в себе. «Так как вследствие этой свободы действительность может иметь такое двойственное значение, то мир индивидуума следует понимать лишь из него самого, и в л и я н и е действительности на индивидуум, которое само по себе представляется с у щ е с т в у ю щ и м, получает благодаря ему абсолютно противоположный смысл, именно индивидуум или позволяет потоку влияющей действительности п р о я в л я т ь с я на нем, или же обрывает и поворачивает его. Однако вследствие этого п с и х о л о г и ч е с к а я н е о б х о д и м о с т ь становится пустым словом: существует абсолютная возможность того, чтобы фактор, который должен иметь определенное влияние, мог бы также его и не иметь» [2].

---

[1] Там же, стр. 218—220.
[2] Там же, стр. 220—224.

5. Физиономика и френология [1].

Разум, наблюдая мир, старается найти свою сущность в природе вещей и выразить ее в форме законов, которые управляют отношением между внутренним и внешним миром в такой форме, что внешнее служит или считается выражением внутреннего. В законах органической природы речь шла об отношении между органическим единством (душою) и внешними органами жизни; в законах мышления — об отношении между мышлением и вещами, в психологических законах — об отношении между самосознательным индивидуумом и миром. Теперь речь идет об отношении между внутренними и внешними явлениями, входящими в микрокосм самосознательной индивидуальности: таковы, с одной стороны, индивидуальный характер, этот интеллектуальный и нравственный характер во всем его своеобразии, с его задатками и стремлениями, с его дарованиями и желаниями, а с другой стороны, внешний вид индивидуума, прирожденное ему тело, созданное и сформированное собственною его деятельностью.

Может явиться попытка считать тою внешностью, которая служит выражением внутреннего мира индивидуума, какой-либо о р г а н тела, вроде говорящего рта, работающей руки; однако продукты речи и работы, обнаруживая внутренний мир индивидуальности, говорят отчасти слишком много, отчасти слишком мало: слишком много, так как они выражают внутренний мир в его свободной, самосознательной деятельности; слишком мало, так как продукты языка и работы относятся к внешнему миру и принадлежат ему. Эти способы действия суть не наружность, а о б н а р у ж е н и я; между тем отношение, отыскиваемое наблюдающим разумом, существует между индивидуальным характером, с одной стороны, и его телесным бытием, с другой стороны.

Этого отношения не следует искать на тех путях, где его ищет астрология и хиромантия. В самом деле, в астрологии отношение существует между данным сочетанием созвездий и земною судьбою индивидуума, следовательно (не между внутренним и внешним, а) между внешним и внешним; конечно, при этом следует иметь в виду не астрологию Гете, не «демона» согласно орфическому изречению: «Как в день, подаривший тебя миру, стояло солнце, приветствуемое планетами» и т. д. Скорее всего р у к а, этот орган органов, была бы приспособлена к тому, чтобы служить выражением внутренних особенностей характера индивидуума. «Она одушевленный творец его счастия», по меткому и прекрасному выражению Гегеля; «можно сказать о ней, что она е с т ь то, что человек д е л а е т, так как в ней, как деятельном органе его самосозидания, он всегда присутствует, одушевляя ее, и так как он первоначально играет роль своей судьбы для самого себя, то, следовательно, рука выражает это его всебебытие» [2]. Так как в органах, подобных органу речи и руке, присутствует деятельность, следовательно, внутренний мир, как таковой, то тембр и объем

[1] Наблюдение и отношение самосознания к его непосредственной действительности: физиономика и френология, стр. 224—254.

[2] Там же, стр. 228.

голоса, индивидуальные особенности речи, простые черты руки и почерк следует рассматривать даже и не как наружность, а как способы обнаружения, которые в отношениях между индивидуумом и внешним миром составляют как бы посредствующее звено [1].

Единственный орган, выражающий и заключающий в себе внутреннюю и характерную деятельность как нечто стойкое, не как обнаружение, а как наружность, есть лицо, выражение лица или физиономия. Изучение мнимых законов, которые должны управлять отношением внутреннего мира к этой внешности, есть физиономика. Существует естественная, *основанная на инстинкте разума*, физиономика, которая познает или воображает, что познает, по чертам лица внутренние явления и, например, непосредственно усматривает, серьезно ли говорит и производит какое-либо действие индивидуум или нет. Но так как самосознание, благодаря своей свободе, способно управлять своею наружностью и подчинять ее, то лицо может быть произвольным знаком, как выдающим, так и скрывающим внутренние события и намерения, как обнаруживающим, так и утаивающим их. Мимика относится к внутренним явлениям, как речь: лицо есть орган и знак, физиономия есть *и лицо и маска*; поэтому между индивидуальным характером и выражением лица не может быть таких закономерных отношений, которых самосознание неспособно было бы разорвать.

Как известно, Лафатер в своем сочинении «Physiognomische Fragmente» (1755—1778) восхвалял физиономику, как путь для гениального и безошибочного познания человека, и содействовал огромному влиянию ее. Но он встретил также противников, среди которых особенно выделялся физик Г. Х. Лихтенберг из Геттингена; его полемика основывалась на силе человеческого самосознания и человеческой свободы. Гегель не называл имени Лафатера, но ссылался на Лихтенберга, приводя и подкрепляя его насмешливые замечания. Взгляды физиономиста Лихтенберг считает лишенными всякой цены мнениями; в его глазах они стоят не выше предсказаний погоды, делаемых лавочниками и хозяйками. «Во время ярмарки всегда бывает дождь», говорит лавочник. «Когда надо сушить белье, всегда бывает дождь», говорит хозяйка. «Предположим, что физиономисту когда-либо удастся уловить выражение человека, но тогда стоит только этому человеку принять серьезное решение, и он опять станет недоступным наблюдениям на тысячи лет». «Если бы кто-либо сказал, ты действуешь, правда, как честный человек, но я вижу по всей твоей фигуре, что ты принуждаешь себя и в душе остаешься мошенником, то, без сомнения, на такую речь до скончания мира ответом всякого бравого парня будет пощечина». Таковы взгляды Лихтенберга на этот вопрос [2].

---

[1] Там же, стр. 229. Ввиду стилистических особенностей в этом месте, я предоставлю слово самому Гегелю: «Таким образом, если органы вообще оказываются не могущими быть принятыми за выражение внутреннего мира, так как в них деятельность присутствует как деятельность, а деятельность как действие есть лишь внешний мир» и т. д. Эта фраза построена по-латыни.

[2] Там же, стр. 231, 233 и 234.

Одно из основных убеждений Гегеля и его учения состоит в положении, что человеческий дух есть именно то, чем он сам себя сделал, не более и не менее, все равно, какие бы прочие способности у него ни оказались и чем он мог бы быть и сделаться соответственно им, все равно, какой бы вид он ни имел в остальных отношениях. Его истинная наружность есть то, что он сам произвел: она его продукт и его действие. Его истинный внутренний мир есть его деятельная сила воли и духа, не всевозможные способности и задатки, а лишь то, что сделала и развила из них энергия характера. Совершенно иначе рассуждает или воображает, что рассуждает, физиономика. Действия человека кажутся ей «несущественною внешностью»; наоборот, способности и задатки, все, чем человек мог бы быть, хотя бы из его способностей ничего не вышло, все эти возможности и невозможности кажутся ей «существенным внутренним миром». Наружность в ее смысле есть не истинная, а мнимая наружность, внутренний мир в ее смысле есть не истинный, а мнимый мир, и сама она есть отношение между этим мнимым внутренним миром и этою мнимою наружностью. На таком отношении основывает она свои мнимые законы [1].

Наблюдающему разуму, который ищет выражения внутреннего мира в наружности самосознательной индивидуальности, остается сделать еще лишь один шаг, чтобы закончить этот путь своего исследования. Следует отыскать такую наружность, в которой внутренний мир выражался бы не в форме говорящей, подвижной наличности, как в физиономии, а присутствовал бы, как в покоящейся, неподвижной, существующей вещи. наружность, которую внутренний мир самодеятельно создал и как бы построил, так чтобы между внутренним миром и этою наружностью существовала причинная связь, опосредствованная телесным органом мышления и самосознания. Такой орган есть мозг, его постройка выражается в черепе, в неровностях которого, в шишках, плоскостях и углублениях, отражаются пространственные формы мозга. Поэтому различные задатки и наклонности, сколько бы их ни было, нравственные и интеллектуальные, например, и наклонность писать стихи, и наклонность воровать и убивать и т. п. распределяются по известным местам мозга, которым соответствуют определенные места черепа, так что на поверхности его можно ощупать все устройство внутреннего человека, т. е. познать и наблюдать его самым осязательным образом. Если бы эти места были чувствительными, то существовал бы «головной зуд воровства, убийства, стихотворства». Подобно естественной физиономике, существует также, шутит Гегель, естественная наука о черепе, выходящая за границы одного индивидуума: «Она учит, что у хитрого человека за ушами сидит большая шишка, и даже представляет, что неверная жена имеет, если не сама, то в лице своего супруга, рога на лбу» [2].

Мы достигли крайней ступени, которой инстинктивно искал наблюдающий разум; он искал бытия, вещи, на которую бы мог указать,

---

[1] Там же, стр. 231—233. О физиономике в целом — стр. 224—235.
[2] Там же, стр. 243, 245.

говоря: «вот, здесь я!» Эта вещь, повидимому, найдена: дух помещен на поверхности черепа; мы зашли так далеко, что буквально можем сказать. «бытие духа есть кость». «При этом, повидимому, и наблюдающий разум в действительности достиг такой вершины, на которой он должен покинуть себя и перейти в свою противоположность; в самом деле, только вполне дурное заключает в себе непосредственную необходимость перейти в свою противоположность». «Таким образом эта последняя ступень наблюдающего разума есть самая худшая ступень, однако поэтому необходимо превращение ее» [1].

Когда Гегель посвятил значительный отрывок Феноменологии этой критике и осуждению учения о черепе, которое позже распространилось под именем френологии и дошло до нашего времени, это учение впервые стало входить в моду, благодаря его соотечественнику Ф. И. Галлю. Напомним, что именно в это время Шопенгауер, готовившийся к коммерческой деятельности в Гамбурге, ревностно посещал лекции, на которых Галль излагал свою френологию [2]. Гегель не назвал ни Лафатера, ни Галля, хотя опровергал их теории и для осязательного уничтожения последней принял за образец отношение Лихтенберга к физиономистам. «Если человеку скажут: ты (твой внутренний мир) обладаешь такими-то свойствами, потому что твоя кость построена так, то это значит, что я считаю кость твоею действительностью. Приведенное в главе о физиономике опровержение такого суждения пощечиною низводит мягкие части из их влиятельного положения и показывает, что они вовсе не истинное всебебытие, не действительность духа; — здесь же возражение собственно должно пойти дальше и дойти до удара по черепу человека, высказывающего такое суждение, с целью так же осязательно, как осязательна его мудрость, показать, что кость для человека не есть его всебебытие, и уж тем менее его истинная действительность» [3].

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

РАЗУМНОЕ СОЗНАНИЕ. B. ДЕЯТЕЛЬНЫЙ РАЗУМ И ЦАРСТВО УДОВЛЕТВОРЕННЫХ В СЕБЕ ИНДИВИДУУМОВ.

I. Взгляд назад и вперед.

В учении о черепе наблюдающий разум пришел к результату, из невозможности которого тотчас же выяснилась необходимость противоположного, т. е. поворота. Гегель назвал этот поворот переворотом, как бы перипетиею в ходе развития сознания. Невозможно приравнивать разум к внешней вещи; его реальность есть не вещь, а задача, она действительна не в форме данного бытия, а как абсолютная цель, которая должна быть осуществлена посредством своей

---

[1] Там же, стр. 249.
[2] Ср. наст. соч., т. IX (2-е изд.), стр. 25.
[3] Феноменология Собр. соч., т. II, стр. 248. Об учении о черепе в целом — стр. 235—254.

собственной энергии. Поэтому из наблюдающего разума возникает деятельный, первою темою которого Гегель считает «осуществление разумного самосознания посредством самого себя».

Чтобы тотчас же определить цель этого нового развития, мы бросим прежде всего взгляд назад, на зачатки самосознания, на его удвоение, борьбу одного самосознания с другим и отношение господства и рабства. Там уже ясно обнаружилось, куда направлен этот путь: он начался с крайнего неравенства между одним я и другим, дальнейшее движение его состояло в постепенном уравнении обоих я, и целью могло служить лишь взаимное признание их и сознание об этом взаимном признании [1]. Это общее самосознание, объединяющее в себе самосознательных индивидуумов, есть дух и составляет царство нравственности. Место, на которое я ссылаюсь здесь, я приведу словами самого Гегеля. «Здесь мы встречаемся уже с понятием духа. Далее для сознания возникает опыт, показывающий, что такое дух, эта абсолютная субстанция, составляющая при полной свободе и самостоятельности своей противоположности, именно различных самостоятельных самосознаний, единство их: я есть мы, и мы есть я. Впервые в самосознании как понятии духа сознание достигает своего поворотного пункта, в котором оно, из пестрой видимости чувственного земного мира и из пустой ночи сверхчувственного потустороннего мира, вступает в духовный день настоящего» [2].

Что нужно разуметь под «царством нравственности», Гегель показал уже в последней и важнейшей из своих статей, в критическом журнале и пояснил исторически на примере классического греческого мира [3]. Читая в Феноменологии рассуждения, служащие введением в главу об «осуществлении разумного самосознания самим собою» и указывающие на его цель, мы чувствуем себя опять вполне в сфере мыслей, высказанных в статье о «научных способах исследования естественного права», в особенности в отделе об «абсолютной нравственности». Следующее место ясно указывает на соответствие между этими статьями: «Эта общая субстанция говорит своим общим языком в нравах и законах народа; однако эта действительно существующая неизменная сущность есть не что иное, как выражение самой единичной индивидуальности, которая кажется противоположною ей; законы выражают то, что каждая особь составляет и осуществляет; индивидуум познает эту общую субстанцию не только как свою общую предметную вещность, в такой же мере он познает себя в ней или находит ее в раздробленной форме в своей собственной индивидуальности и в каждом из своих сограждан». «Я наблюдаю, что они сами по себе суть лишь эти самостоятельные сущности, как я; я наблюдаю свободное единство их с другими и вижу, что это единство существует, как через меня, так и через других. Их я наблюдаю, как себя, себя, как их. Поэтому среди свободного народа разум поистине осуществлен; он есть наличный живой дух,

[1] См. выше, стр. 331.
[2] Феноменология. Собр. соч., т. II, стр. 135, ср. стр. 254—256.
[3] Ср. выше, стр. 283—293.

в котором индивидуум находит не только выраженным и наличным, как вещность, свое определение, т. е. свою общую и настоящую сущность, но и сам составляет эту сущность и осуществляет таким образом свое значение. Поэтому мудрейшие люди древности утверждали, что мудрость и добродетель состоят в том, чтобы жить согласно нравам своего народа»[1].

Цель, к которой мы направляемся, есть нравственный дух, т. е. то единство самостоятельных индивидуумов, которое Гегель охотно и метко называет «сплошным единством». Однако самосознания нельзя связать. Поэтому надобно предполагать, что и это сплошное единство будет разлагаться и разрываться, и таким образом возникнут новые формы сознания. Поэтому мы различаем: 1) те формы сознания, которые предшествуют нравственному духу, составляют переход к нему, будучи этапами деятельного разума; 2) настоящий нравственный дух; 3) те формы сознания, которые выходят из него и стоят над ним. Таковы предстоящие темы феноменологии[2].

II. Деятельный разум.

1. Наслаждение и необходимость. (Фауст).

Мы познакомились с сознанием, которое делилось между потусторонним и земным миром, было раздвоено в себе и разорвано и потому поистине было несчастным сознанием. В противоположность ему существует вполне счастливое сознание: оно состоит в сплошном единстве нравственного духа, в котором каждая особь, как член целого, чувствует себя удовлетворенною. Это счастие отыскивается, достигается и опять утрачивается. Формы сознания после этой потери и до этого приобретения имеют различный характер: последние идут тем путем, который нам надо рассмотреть теперь. Все формы деятельного разума инстинктивно ищут в мире счастия и удовлетворения: в этом и состоит их общая тема. Все они, каждая своим путем, заблуждаются и не достигают цели: в этом состоит их жизненный опыт. На каждой из этих ступеней мы находим самосознательную индивидуальность, которая, вступая в противоположность к миру и воображая себя выше его, ищет полного самоудовлетворения и не достигает этой цели. Самообман заключается в этой ее мнимой возвышенности. Житейский опыт состоит в том, что она разбивается о мир и находит его более мощным, содержательным и ценным, чем она думала[3].

Индивидуум с чувством собственной высоты хочет завладеть миром, отпечатлеться в сознании других и наслаждаться, опираясь на силу своего непосредственного хотения, своего естественного стремления и страсти, а не путем науки и знания, наблюдения и изучения, нравов и законов, так как все эти формы он оставил позади себя

[1] Феноменология. Собр. соч., т. II, стр. 257.
[2] Там же, стр. 254—262.
[3] Там же, стр. 258—262.

как теории, как «серую, едва заметную тень». Мы видим перед собою Фауста из отрывка сочинения Гете (1790), хотя и не находим здесь этого имени; он может служить представителем этого страстно стремящегося к миру бурного самосознания, о котором Гегель прекрасно говорит: «Вместо небесного общего духа знания и деятельности, в котором чувство и наслаждение единичным молчат, в него проник земной дух, который считает истинной действительностью лишь бытие, составляющее действительность единичного сознания. Оно презирает рассудок и науку, эти высшие дары человека, оно предалось дьяволу и должно погибнуть. Таким образом оно бросается в жизнь и развертывает чистую индивидуальность, в форме которой оно является. Оно не создает себе счастия, а скорее непосредственно берет его и наслаждается. Тени науки, законов и правил, которые одни стоят между ним и его собственною действительностью, исчезают как безжизненный туман, который не может равняться с достоверностью его реальности; оно берет свою жизнь, срывая ее, как зрелый плод, который сам идет навстречу» [1].

Осуществление желания есть **наслаждение**. Мир как **прочная связь** вещей, эта жесткая и неразрывная действительность, о которую индивидуум разбивается, противостоит страстному самосознанию и упорствует против его единичности, не позволяя, чтобы им овладели силою. Эта мировая связь есть **необходимость** или **рок**. Чтобы постигнуть связь и внутреннюю сущность мира, существует один лишь путь разума и науки, теории, полной жизни и мысли. Этот путь отвергло от себя жаждущее мира самосознание, оно разрушило в себе духовную жизнь и познает следствия этого саморазрушения. Таким образом становятся понятными следующие темные слова Гегеля: «Вместо того чтобы из мертвой теории попасть в жизнь, оно скорее только ринулось в сознание собственной безжизненности и явилось себе лишь в форме пустой и чуждой необходимости, в форме **мертвой** действительности». «Оно познало двойственный смысл, заключающийся в его поступке, именно в том, что оно **взяло свою жизнь**: оно взяло свою жизнь скорее в том смысле, что овладело таким образом смертью» [2].

2. Закон сердца и грех самомнения.

Первою темою самосознания, которое стремится к осуществлению и удовлетворению в мире, служит неустанное **наслаждение миром**, в котором индивидуум хотел бы поглотить мир, но на самом деле поглощается им, так как силы противников неравны: на одной стороне стоит единичное самосознание, а на другой порядок вещей, непонятное могущество всеобщности, необходимость или рок, о ко-

---

[1] Феноменология. Собр. соч., т. II, стр. 262 и 263. Слова поэта приведены неточно и неполно. «Es nimmt sich das Leben» в этой фразе sich nehmen нужно понимать в положительном смысле (sibi sumere), а не в отрицательном. Об этом месте из Фауста ср. мое соч. Goethes Faust (3 изд. Штутгарт, Котта), кн. II, гл. IV, стр. 92 с.

[2] Там же, стр. 265 и 266. Весь отрывок: «Наслаждение и необходимость», стр. 262—267.

торый индивидуум разбивается и погибает. Однако самосознание само по себе переживает эту катастрофу и продолжает свой опыт в мире. Но оно уже не хочет сохранять противоположности между своею индивидуальностью и миром и оставаться запутанным в ней, оно хочет разрешить эту противоположность и объединиться с миром в гораздо более высокой форме, чем в наслаждении: оно хочет уже не терпеть необходимость, а само быть ею, не подчиняться более року, а повелевать, не подчиняться общему порядку вещей, а создавать его собственною силою и по своей собственной воле. Короче говоря, оно хочет быть силою, которая приводит в порядок мир.

Поэтому новою темою самосознания, которое стремится к осуществлению и удовлетворению в мире, служит (уже не наслаждение миром, а) улучшение мира. Однако воля к улучшению мира есть еще единичная воля и своеволие, воля «этого» индивидуума; она ставит себе целью порядок вещей: поэтому такая воля есть закон и считает себя таковою; но закон, как таковой, должен и хочет иметь значение, независимое от индивидуумов, здесь же он имеет сперва значение лишь как «эта» индивидуальная единичная воля, как целесообразное стремление, обозначаемое нами словом «сердце»: поэтому закон, указываемый нами, есть «закон сердца», стремящийся приобрести значение и господство в действительности. По словам Гегеля, сердце есть «единичность, непосредственно желающая достигнуть всеобщности», закон сердца есть «сердце, имеющее закон в себе» [1].

Таким образом открывается новая противоположность между сердцем и действительностью, между сердцем, в котором закон и своеволие непосредственно и неразрывно слились, и миром, который следует своим собственным законам, не заботясь о желаниях и предпочтениях единичных особей. Это — противоположность между законом сердца и окоченевшим законом действительности; с одной стороны, закон сердца с его доброю целью, которую следует осуществить в мире, с другой стороны, противоположная действительность, которая кажется ему вовсе не благодетельной, а насильственным порядком вещей, так что под тираническим давлением его человечество тяжело вздыхает. Страдающим нужно помочь; у жестокой необходимости нужно отнять силу, которую она имеет и проявляет: благо человечества есть закон, озабочивающий сердце индивидуума, улучшающего мир, и лелеемый им [2].

Этот индивидуум, поскольку он противостоит миру и чувствует себя таковым, находит в этом самочувствии также свое наслаждение и удовлетворение. Он хорошо сознает высокую серьезность своей цели и превосходство своего существа, он чувствует эту свою личную возвышенность и доволен ею: страдание мира перед его глазами и улучшение мира в его сердце! Впрочем, эта возвышенность тотчас теряется, если закон сердца переходит в действительность, как этого хочет индивидуум; в самом деле, тогда уничтожается противополож-

---

[1] Там же, стр. 273.
[2] Там же, стр. 267—269.

ность между сердцем и действительностью, пропасть устраняется, возвышенность одной из сторон исчезает, закон сердца выполнен, улучшение мира осуществлено, и, следовательно, исправитель его более не нужен. Когда закон сердца достигает господства, он выходит из личной воли; он теперь закон, но уже более не закон сердца. «Закон сердца именно благодаря своему осуществлению перестает быть законом сердца; в самом деле, он получает таким образом форму бытия и становится лишь общею силою, независящею от «этого» сердца, так что индивидуум, установив свой собственный порядок, именно вследствие этого перестает его находить своим» [1].

Индивидуум, улучшающий мир, продолжает свой житейский опыт и выходит под его влиянием совершенно иным, чем был. Этот житейский опыт может иметь три различные формы. Во-первых, закон сердца может достигнуть господства и, как господствующий закон, становится таким же закоченелым, непреклонным законом, как и вызвавший ненависть; во-вторых, действительность может быть не жестокою и тиранической необходимостью, вызывающею борьбу, а оживленным порядком вещей, в котором люди чувствуют себя удобно и спокойно и потому ничего не хотят знать о законе сердца и о сердце «этого» индивидуума, который навязывается им и нарушает их спокойствие: в этом случае исправителю мира люди кажутся уже не заслуживающими сострадания, а отвратительными, неспособными к улучшению и недостойными его; наконец, в-третьих, каждый индивидуум может следовать закону своего сердца, он живет согласно своим стремлениям, желаниям и интересам и наслаждается своею жизнью, насколько способен и пока может: таков круговорот мирской жизни, которому исправитель мира не может содействовать законом своего сердца, так как конкуренция слишком велика.

Не только с миром и действительностью, но еще более и хуже с самим собою индивидуум впадает в неразрешимые противоречия, разъедающие сознание. Осуществляя свою цель, закон своего сердца, он тем самым разрушает свою собственную волю, которая однако составляет его сущность и характер; его самоутверждение есть в то же время самоотчуждение, его самоосуществление есть также его самоуничтожение; все это противоречие, этот антагонизм, направленный против самого себя, составляет его сущность и представляется ему как его сущность: поэтому его существо в самой своей глубине оказывается безумным. «Обе эти стороны непосредственно в их противоречии представляются ему его сущностью, которая следовательно в самой глубине своей безумна» [2].

В мире есть много людей, стремящихся исправить его не вследствие реформаторского таланта, а вследствие повышенного самочувствия, сердечного влечения и самомнения: закон их сердца не истинный, а «только мнимый; он не способен, подобно существующему порядку, выдерживать свет дня, скорее, показавшись на свет, он погибает». Золотые слова! Эти законы сердца не истинны. Критерий

[1] Там же, стр. 269.
[2] Там же, стр. 272.

их неистинности состоит в том, что они не могут вынести действительности. Гегель удачно характеризует этих исправителей мира следующими словами: «Биение сердца в пользу блага человечества переходит таким образом в неистовства безумного самомнения, в яростные попытки сознания предохранить себя против разрушения; оно старается достигнуть этого тем, что выбрасывает из себя свою извращенность и старается созерцать и утверждать ее, как другое» [1]. Как часто мир встречал таких исправителей, которые кривлялись на мировой сцене не более одного дня! Они входят в область феноменологии, но не всемирной истории.

Своеволие с его самомнением и себялюбием есть принцип извращенности и извращения. Соответственно этому мнимый исправитель мира, сам руководимый этим принципом, видит и внешний порядок вещей в этом извращенном свете: он видит повсюду фантастическое духовенство, утопающих в роскоши деспотов, недостойных служителей, которые унижаются, чтобы иметь в свою очередь возможность унижать других. Закон сердца, желающий блага человечества, кажется совершенно извращенным в действительном мире и уничтоженным, так как наличные господствующие силы имеют в виду и осуществляют лишь невыразимые страдания обманутого человечества [2]. В таком свете видят вещи мнимые исправители мира.

Когда самосознание, проделав свой житейский опыт, начинает понимать фантастические картины, лежащие в основе закона сердца, тогда возникает новая форма сознания. Закон сердца, это мнимое добро, покидается, и его место заступает истинное добро, которое может быть достигнуто лишь с помощью пожертвования индивидуальностью со всем ее себялюбием. Такая жертва есть д о б р о д е т е л ь. Ей противостоит эгоистическая суета человеческих интересов, которую мы вместе с Гегелем назвали круговоротом мировой жизни [3]. Тема и задача добродетели состоит в борьбе с этим круговоротом и в победе над ним.

3. Добродетель и круговорот мировой жизни [4].

Самосознание, стремящееся к осуществлению в мире и удовлетворению, имеет три темы: первою было наслаждение миром, второю исправление мира, а третьею борьба с ним. Является вопрос: достигнет ли добродетель в борьбе с круговоротом жизни бо́льшего успеха, чем наслаждение в борьбе с необходимостью и закон сердца в борьбе с действительным миром?

Добродетель, о которой мы говорим, вовсе не есть жертва всею личностью, так как своим личным сознанием она не жертвует, а скорее сохраняет его и очень высоко ценит; в ее сущность входит также и то, что она восхваляет возвышенность своих целей и охотно говорит об этом. Целью ее служит абсолютное значение истины и добра, как начал,

---

[1] Там же, стр. 272 и 273.
[2] Там же стр. 273.
[3] Там же, стр. 275.
[4] Там же, стр. 275—284.

которым присуща сила самоосуществления, так что рыцарь добродетели занимается пустословием, вступая в борьбу за них.

Все средства и орудия, служащие истине и добру, представляются добродетельному сознанию как благо или «благородные части блага» и должны быть ценимы и сохраняемы, как таковые. К числу таких орудий относятся человеческие дары, способности и силы, лежащие напрасно, если индивидуум не применяет их для осуществления своих целей и не приводит их таким образом в движение. Однако круговорот жизни на каждом шагу осуществляет эту цель, так как его индивидуумы неуклонно оказываются подвижными и деятельными в отношении своих целей; поэтому круговорот жизни представляется добродетели, где бы она с ним ни встретилась, неуязвимым, а потому и непобедимым. В самом деле, сама добродетель считает дары, способности и силы, приводимые в действие круговоротом жизни, орудиями, которые нужно защищать и сохранять.

Добродетель верит в истину и добро, и хотела бы сделать эту веру наглядною, увидеть осуществление добра; следовательно, она живет убеждением, что добро не действительно, что оно существует не в мире, а только в добродетельном сознании, и с этою абстрактною, пустою и бездеятельною всеобщностью она выступает против наполненного трудом круговорота жизни. Жизнь борется и работает, добродетель стоит праздно и говорит. Рыцарь добродетели не пользуется своим оружием, а заботится только о том, чтобы сохранить его блеск. Поэтому нет сомнения, что круговорот жизни оказывается, в сравнении с добродетелью, не только непобедимым, но и победоносным. «Таким образом добродетель побеждается круговоротом жизни, потому что в действительности ее целью служит абстрактная недействительная сущность, и потому что в отношении к действительности ее деятельность состоит в различениях, заключающихся лишь в словах». «Таким образом круговорот жизни оказывается победителем во всем том, что добродетель предпринимает против него в противоположность ему; он побеждает ее, так как ее сущность складывается из лишенной сущности абстракции. Он побеждает не что-либо реальное, а построение различий, не заключающих в себе различий; он побеждает пышные речи о благе человечества, о притеснении его, о жертвах в пользу добра, о злоупотреблении дарами; подобные идеальные сущности и цели в общем оказываются пустыми словами, которые возвышают сердце, но оставляют разум пустым, назидают, но ничего не созидают; это декламации, выражающие определенно лишь то, что индивидуум, выдающий себя за деятеля в пользу таких благородных целей и произносящий такие прекрасные речи, считает себя превосходным существом; это самовозвеличение кружит голову и такому рыцарю добродетели и другим людям, но кружит ее лишь вследствие пустой надменности». «В просвещении нашего века ничтожество этой болтовни, повидимому, бессознательно уже обнаружилось, так как всевозможные приемы таких ораторов утратили всякий интерес, и эта утрата выражается в том, что они вызывают лишь скуку» [1].

---

[1] Там же, стр. 281—283.

Добродетельное сознание также приобретает свой житейский опыт. Оно должно узнать, что его добродетель пуста, что она не действительная добродетель, а лишь мнимая (поэтому ее нельзя сравнивать или даже смешивать с античною добродетелью). Представления и речи о добре в себе, которое не существует еще в действительности, есть пустая мантия, в которую рыцарь добродетели гордо кутается; он хорошо делает, сбрасывая с себя эту мантию; он должен узнать, что и круговорот жизни не так плох, как это кажется, что корыстные цели и речи людей служат орудиями добра и к тому же лучше служат, чем речи о добродетели. Мнимая добродетель побеждается круговоротом жизни, и мнимый круговорот жизни, который кажется добродетельному сознанию сплошь порочным, побеждается истинным круговоротом, в котором добро осуществляет само себя. «Итак, деятельность и хлопоты индивидуальностей имеют цель сами в себе; применение сил, игра обнаружений придает им жизнь, без которой они были бы мертвыми всебебытиями, и эта жизнь не есть невыполненное, лишенное существования и абстрактное общее, — наоборот, она сама заключается непосредственно в этом присутствии и действительности процесса индивидуальности» [1].

III. Царство удовлетворенных собою особей [2].

1. Духовное животное царство [3].

Разумное самосознание решило свои задачи; оно выполнило тему своего самоосуществления в мире и воспользовалось, как поучением, отрицательными результатами своего опыта. Теперь его индивидуальность уже есть нечто действительное, а не нуждающееся в осуществлении; она реальна. Эта реальность есть не только ее назначение; она действительно осуществлена так, что ничего нельзя отнять от нее и прибавить к ней; она существует в сознании самой индивидуальности, как законченный факт: эта последняя таким образом не просто реальна, а «реальна в себе и для себя». К тому же эта полная действительность ее существует налицо и очевидна не только для нас — зрителей, но и для самой действующей индивидуальности, и притом в такой степени, что сознание об этом завладевает всем бытием и деятельностью индивидуальности. Чтобы точно обозначить это рефлективное отношение, Гегель выразил тему третьей ступени разумного сознания, объединяющую в себе наблюдающий и деятельный разум, следующими словами: «Индивидуальность, которая в себе и для себя, реальна для себя». Несколько неуклюжее и прежде всего непонятное выражение, нуждающееся в пояснении, данном нами.

От столкновения круговорота жизни с добродетелью и нельзя было ожидать другого результата. Предполагаемый или мнимый круговорот

---

[1] Там же, стр. 283 и 284.

[2] Там же. «Die Indiwidualität, welche sich an und für sich reell ist» (Индивидуальность, которая в себе и для себя реальна для себя), стр. 284—316.

[3] Das geistige Thierreich und der Betrug oder die Sache selbst. (Духовное животное царство и обман или само дело), стр. 286—304

жизни складывается из суеты корыстолюбивых индивидуумов, а истинный круговорот жизни состоит из этой суеты, как бессознательного орудия добра в процессе его самоосуществления. В обоих случаях деятельная сила находится на стороне дюжинных людей (членов круговорота жизни) не потому, что они корыстолюбивы, а потому, что они подвижны, старательны, деятельны, тогда как добродетель праздно стоит и ораторствует. Однако корыстолюбия и активной производительности нельзя разделить; последней не было бы без первого. Движущая сила и влияние заключается в деятельности и активном применении сил.

Итак, индивидуумы не могут найти ничего лучшего, как заниматься своими делами, каждый своими собственными интересами, не заботясь о других целях, расчетах и предписаниях. «Сознание отвергло таким образом всякую противоположность и всякую обусловленность своей деятельности; оно с свежими силами исходит из самого себя и направляется не на другое, а на самого себя. При этом индивидуальность в себе самой есть действительность, а материал для деятельности и цель ее заключаются в самой деятельности»[1]. Поэтому индивидуум не может найти ничего лучшего и ничего иного, как, не стесняясь, итти своим путем и чувствовать себя удовлетворенным в своей действительности, как рыба в воде, как животное в своей среде, вследствие чего Гегель удачно назвал этот мир сознательных и удовлетворенных собою особей «духовным животным царством»[2]. Но почему он прибавил слова: «и обман или самое дело»? Это загадочное и курьезное выражение нуждается в пояснении.

Так как индивидуальность реальна сама по себе и для себя и чувствует и признает себя таковою, то ей не нужно вырабатывать себя и производить себя; ей нужно только показать себя, выразить себя, выступить из скрытого состояния на свет, из ночи возможности в день настоящего, как Гегель повторяет несколько раз. Он говорит об этом самообнаружении индивидуума: «Деятельность есть в нем самом его истинность и действительность, и обнаружение или высказывание индивидуальности составляет для него цель в себе и для себя». «Его деятельность ничего не меняет и ничему не сопротивляется; это чистая форма переведения из невидимого состояния в видимое» и т. д. «Эта деятельность есть лишь чистое переведение из формы еще необнаруженного бытия в обнаруженное бытие»[3].

Содержанием этой деятельности может быть лишь данная природа особи, как она первоначально определена задатками и способностями, талантом и характером; к тому же эта деятельность вызывается не задачею и призванием, а обстоятельствами и интересом. Обстоятельства дают начало деятельности, интерес служит целью ее, а способности и характер суть средства ее. Содержание и результат деятельности есть произведение, в котором индивидуум показывает, каков он; это произведение есть сделавшийся видимым, обнаружившийся индивидуум,

[1] Там же, стр. 285.
[2] Там же, стр. 287.
[3] Там же, стр. 285, 286, 288.

который сам не может знать до своей деятельности, каков он; поэтому-то он не может иметь никакой цели, которая предшествовала бы его деятельности и впервые причиняла бы ее и делала бы ее возможною. «Именно поэтому он должен начинать непосредственно и, каковы бы ни были обстоятельства, переходить к деятельности без дальних рассуждений о начале, средствах и конце, так как его сущность и в себе существующая природа есть все — и начало, и средство, и конец. Как начало она дана в обстоятельствах деятельности, а интерес, находимый особью в чем-либо, есть уже данный ответ на вопрос, нужно ли действовать в данном случае и что нужно делать» [1].

Индивидуум таков, каков он есть; он не может быть ни лучше, ни хуже; то же следует сказать и о его произведении. Понятия добра и зла в том царстве сознания, о котором мы говорим, не имеют никакого значения, так как ими предполагаются цели, в сравнении с которыми вещи (индивидуумы и их произведения) хороши или дурны, смотря по тому, достигают ли они этих целей или нет, выполняют ли они их более или менее. Таких целей нет в духовном животном царстве; здесь нет поступков, которые бы можно было возвысить, обжаловать или сожалеть. Индивидуум всегда достигает своей цели и потому может испытывать лишь радостное удовлетворение собою. Ни одно замечание не может осветить и обрисовать сущность духовного животного царства удачнее этого. Это положение можно обратить и сказать: индивидуумы, всегда довольные собою, чтобы там ни было, принадлежат к духовному животному царству и происходят из него. «В этом царстве нет вообще ни возвышения, ни жалобы, ни раскаяния, так как подобные явления возникают из мысли, рисующей себе другое содержание и иное всебебытие, чем первоначальная природа индивидуума и ее наличное обнаружение. Каков он есть, то он и делает, то с ним и случается; он сам таков, каковы его поступки». «Индивидуум знает, что он в своей действительности может найти лишь ее единство с собою, или лишь достоверность себя самого в ее истине; следовательно, он знает, что всегда достигает своей цели, и потому может испытывать лишь удовлетворение собою» [2].

Если в духовном животном царстве всякая деятельность состоит в том, что индивидуум дает себя видеть и показывает себя, то таким образом он вступает в отношение к другим индивидуумам и делает себя и свою деятельность предметом, который воспринимается и стремится быть воспринятым другими. Эта его предметная деятельность есть его произведение и называется так. Мы познакомились с предметами восприятия, которые сознание находит и считает данными; они представляются ему данными извне. Эти предметы суть вещи. Вещи даны индивидууму, но не им созданы; они найдены, но не сделаны им, это его объекты, а не произведения. Произведение, в котором индивидуум делает предметною свою природу, как для себя, так и для других, есть не вещь, а дело. Так как в этом деле соединены

[1] Там же, стр. 289.
[2] Там же, стр. 291 и 292.

деятельность и бытие индивидуума и обнаруживаются в нем вместе, то это не какое угодно дело, а само дело. Гегель говорит о нем: «Это предмет, порожденный из самосознания, как свой». «На этом основывается различие между вещью и делом»[1].

Как видно из ходячих оборотов речи, не бывает вещного, но бывает дельный образ мыслей, под которым разумеют «честное сознание», т. е. сознание, которое интересуется только самим делом и осуществляет лишь его, а не заботится о своей личности или ее выгодах и интересах. Теперь мы понимаем связь между животным духовным царством и «самим делом», а также между этим последним «честным сознанием», которое есть не что иное, как дельный образ мыслей. Но каким образом честное сознание попало в животное духовное царство, деятельные индивидуумы которого заняты без дальних рассуждений лишь тем, чтобы выразить свое бытие и деятельность, т. е. самих себя?

О честном сознании можно сказать то же, что было сказано о круговороте жизни. Последний на деле был не таким плохим, каким казался: честное сознание оказывается на деле не таким честным, каким оно было по внешнему виду. Во всяком случае, когда индивидуум действует или не действует, достигает цели или не достигает, всегда он выполняет свое дело и имеет все основания быть довольным собою. Если ничего не сделано, то не было, по крайней мере, недостатка в хотении, и это хотение и было делом; если не все сделано, но что-либо достигнуто, то это кое-что и было делом. Если продукт деятельности уничтожен другими, то индивидуум побудил к этому других, он сам несет за это вину, и эта вина есть дело. Если ничто не сделано, ничто не достигнуто и даже индивидуум ничего не пытался сделать и не хотел, то он не мог ничего сделать и эта невозможность была делом и т. д.; короче говоря, что бы там ни было, индивидуум всегда выполнил свое дело и достиг цели[2].

Итак, что касается честного или дельного сознания, то мы видим, каково оно. Под видом интереса к самому делу, особь заботится только о себе и своем деле. «Таким образом является игра индивидуальностей друг с другом, в которой они обманывают самих себя и друг друга и находят себя обманутыми». «Эта игра есть обман самого себя и других, если речь должна итти только о чистом деле; сознание, берущееся за такое чистое дело, скорее узнает на опыте, что другие поспешно присосеживаются, как мухи к только что выставленному молоку, и хотят сами принять в нем участие; в свою очередь и эти другие индивидуумы узнают, что первый индивидуум также был занят делом, не как предметом, а лишь как своим делом»[3].

Итак, в духовном животном царстве индивидуум действительно может испытывать лишь удовлетворение самим собою, так как что бы ни случилось, что бы он ни сделал, все всегда бывает делом, которого он желал, добивался и осуществил. Это и значит: «само дело». Под

---

[1] Там же, стр. 297.
[2] Там же, стр. 299—301.
[3] Там же, стр. 301 и 302.

этим флагом особь благодушно путешествует со всеми своими пожитками. Следовательно, дельное или честное сознание в действительности вовсе не такое честное, как на вид; при свете дня оно оказывается самообманом и взаимным обманом. Итак, в словах приведенного заглавия— «духовное животное царство и обман или само дело» выражается действительно глубокое понимание человеческой натуры.

2. Законодательный разум [1].

Пока существует духовное животное царство и где бы оно ни существовало, — а оно в известном смысле обладает вездесущием, — оно наполнено лживою игрою делом. Эта игра очевидна, а потому ясен и путь, которым следует выйти из духовного животного царства и возвыситься над ним. Этой игре должен быть положен конец, и дело должно выполняться серьезно: в таком случае особь уже не служит самодовольному обману, а становится все проникающим, оживляющим и подчиняющим себе делом — «абсолютным делом»; такое дело есть нравственная субстанция и сознание о нем есть «нравственное сознание». Дело наполняет собою всякое самосознание; оно равно я, и я равно делу, оно есть «бытие, я, или я есть бытие» [2]. Теперь мы покончили с духовным животным царством, вместо него возвышается дух и с ним царство нравственности, как мы заявили уже это выше, когда нужно было указать путь и цель деятельного разума [3].

Однако мы все еще находимся в области полновластных, удовлетворенных собою индивидуумов, возникнувших из «осуществления разумного самосознания самим собою», и потому разумное самосознание прежде всего самостоятельно берется за дело установления нравственной субстанции и пытается различить и определить ее законы. Эту попытку делает «законодательный разум», который, как здравый разум, непосредственно знает, что считать справедливым и добрым. «Насколько непосредственно он знает это, настолько же непосредственно это знание имеет для него значение, и он непосредственно утверждает: это есть справедливость и добро. И притом он высказывается так: это—определенные законы, это—осуществленное, полное содержания дело» [4].

Построения законодательного разума должны служить руководством для образа мыслей и поведения, и потому они имеют характер заповедей, имеющих притязание на безусловное и общее значение, между тем как они обусловлены непосредственным сознанием здравого разума, следовательно, имеют субъективное и случайное происхождение; поэтому безусловная форма этих заповедей впадает в противоречие с условностью и случайностью их содержания. Так, например,

---

[1] Там же, стр. 304—309.—Трагическим примером того, как можно пользоваться делом, чтобы украсить ужасающие страсти ревности, мести и жажды убийства, может служить восклицание Отелло, когда он убил Дездемону: „Само дело требует этого, само дело, мое сердце!“ (It is the cause, it is the cause, my soul! V. 2).

[2] Феноменология. Собр. соч., т. II, стр. 303 и сл.

[3] См. выше, стр. 258.

[4] Феноменология. Собр. соч., II, стр. 305.

заповедь говорит: «каждый должен говорить истину». (Мы пришли сюда из духовного животного царства, где всякий говорил ложь, так как обманывал себя и других ссылками на дело!) Эта заповедь не имеет смысла без следующего ближайшего определения: «всякий должен говорить истину, *если* знает ее; он должен высказывать ее в каждом случае согласно своему знанию и убеждению». Указанная безусловная заповедь может быть выполнена лишь при условиях, зависящих от чистых случайностей. Если же во избежание этих случайностей заповедь гласит просто: «всякий должен *знать* истину», то противоречие возрастает до невозможности. Всякое знание должно быть обоснованным и опосредственным, поэтому познанная истина не может быть непосредственно высказана, и такое высказывание не есть предмет непосредственной заповеди.

В таком же положении находится известная заповедь любви к ближнему: «Люби ближнего своего, как самого себя». Если эта заповедь, требующая устранения всех зол и всесторонней заботы о благе ближнего, должна согласоваться с заботами государства, этого высшего из всех благодетелей, то для выполнения ее остается лишь минутная и случайная помощь в нужде[1].

3. Разум, исследующий законы.

Законы должны быть свободными от противоречий, как суждение А=А, как закон тожества, как принцип формальной всеобщности. Поэтому нужно исследовать законы и выражать их в общей форме, свободной от противоречий. Эту задачу выполняет «разум, исследующий законы»[2].

Однако свобода от противоречия или тавтология, эта пустая общая форма, вовсе не есть критерий справедливости и добра, которые тем не менее, по требованию здравого разума, должны составлять содержание законов. Законы могут прямо противоречить друг другу, и в то же время каждый из них, взятый сам по себе, может быть свободным от противоречий, как суждение А=А. Что же в таком случае считать справедливым и добрым? Собственность или отсутствие собственности? Закон, устанавливающий необходимость собственности, не заключает в себе никакого противоречия, однако и противоположный закон, отрицающий собственность и устанавливающий общность имущества, также не заключает в себе противоречия. Конечно, противоречия тотчас же выступают, если определить ближе каждый из этих законов. Общность имущества основывается на принципе равенства; наоборот, при распределении имущества, доставляющем каждому то, что нужно для удовлетворения его потребностей, тотчас же выступает на сцену принцип неравенства.

Мы видим, что здравый разум с его непосредственным сознанием и всем вытекающим отсюда *стряпанием законов ничего не достигает*. «Непосредственное законодательство, описанное нами,

---

[1] Там же, стр. 304—308.
[2] Там же, стр. 309—316.

есть тираническое своеволие, превращающее произвол в закон, а нравственность в повиновение этому произволу». «В свою очередь второй момент, исследование законов, поскольку он изолирован, сводится к сдвиганию неподлежащего движению и составляет своеволие знания, которое свободно резонерствует об абсолютных законах и принимает их за чужой произвол. Законы не создаются и не измышляются, а имеют божественное происхождение и вечно существуют». Так, Антигона Софокла считает их неписаным и несомненным правом богов: «оно существует не теперь или вчера, а всегда, и никто не знает, с каких пор оно явилось». Эти законы существуют. «Когда я спрашиваю о их происхождении и свожу их к моменту их возникновения, я выхожу из сферы их; в самом деле, при этом я становлюсь общим, а они — условным и ограниченным. Если они должны вступать в силу согласно моему усмотрению, то я уже привел в движение их непоколебимое всебытие и рассматриваю их как нечто такое, что может быть истинным или неистинным для меня. Нравственное настроение состоит именно в том, чтобы недвижимо, прочно стоять на справедливом, и воздерживаться от всякого движения, колебания и приведения его к чему-либо» [1].

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

ДУХ. А. ЦАРСТВО НРАВСТВЕННОСТИ И ПРАВОВОЕ СОСТОЯНИЕ.

I. Общественная жизнь. Божественный и человеческий закон.

1. Семья и государство.

Уже в своих франкфуртских исследованиях Гегель считал этику, или науку о нравственном мире, в котором дух осуществляет свою истинную сущность, третьею и последнею частью системы философии. В его статье о «научных способах исследования естественного права» «философия нравственности» считалась высшим из этих способов исследования, и предметом ее он признавал «абсолютную нравственность», которая осуществляется в обществе, в жизни народа, в расчленении нравственного целого, как это выразилось в классическом греческом мире и в идеальном государстве Платона. Чтобы изобразить в образной драматической форме примирение и согласие между семейным правом и государственною справедливостью, а также искупление кровавой мести, возникшей из семейного права и семейной мести, Гегель привел в виде примера спор Эринний с Аполлоном о вине Ореста и решение спора, которое было дано афинским ареопагом и богинею Афиною в Эвменидах Эсхила [2].

Именно это понятие духа, как нравственного общества, явилось теперь в Феноменологии в качестве результата всех предыдущих сту-

---

[1] Там же, стр. 314—315.
[2] Ср. выше кн. I, гл. V, стр. 56 с, кн. II, гл. VI, стр. 283—293.

пеней и составляет здесь в ходе развития сознания четвертую главную ступень. Уже в самой Феноменологии Гегель несколько раз указывал на это понятие духа, как на цель, требующую осуществления: он указывал на это самосознание, которое есть общественное сознание, на это я, которое есть мы, на это мы, которое есть я. В рассматриваемом месте Гегель выражает эту мысль так: «Дух, поскольку он есть непосредственная истина, есть нравственная жизнь народа; это особь, составляющая мир» [1].

Общество, как народ, управляется двумя законами или видами законов, заключающимися в понятии его сущности: законом общего происхождения и законом общего порядка жизни. Первый заложен в корне народного общежития, следовательно, в глубине его бытия, и называется «подземным законом», а также «божественным», так как он правит независимо от человеческого произвола, возникает не по расчету и имеет непреодолимое значение; второй заключает в себе известные законы и нравы и относится к числу человеческих законов, он возник из общественного сознания и ясен, ка ксвет дня.

Подзёмному и божественному закону в народной общине соответствует семья, эта элементарная основа всякой нравственности и всякой общественной жизни. Здесь господствует неписаное и несомненное право богов, о которых сказано: «оно существует не теперь и не вчера, а всегда, и никто не знает, с каких пор оно явилось» [2]. Человеческому закону соответствует гражданская жизнь в государстве. Семья относится к государству, как пенаты к общему духу.

Особь имеет различное значение, как член семьи и как гражданин. Как член семьи, в царстве пенатов, она имеет значение, как эта единичная личность, и абсолютно незаменима. Как гражданин, в царстве общественного духа, она имеет значение соответственно своему поведению и своей ценности, соответственно своим услугам и заслугам; здесь (при нормальных условиях) нет ни одного человека, который был бы незаменим. Ценность индивидуума в семье зависит от его рождения, от его природной индивидуальности, от этой невыразимой и несравнимой единичности, которая была лишь однажды и никогда не вернется; гражданская или политическая ценность индивидуума зависит от его услуг, от его общественного или общего значения.

Поэтому-то поддержание единичной личности и забота о ней, как таковой, составляет долг семьи и семейного чувства. Семья не может допустить, чтобы член ее по окончании своей жизни, т. е. после смерти, был выброшен и отдан диким зверям или разрушительным естественным силам; она выполняет последний, а потому и высший свой долг в отношении к усопшему, погребая его и сочетая с материнским лоном земли. Семья защищает мертвеца от бесчестящего разрушения, «помещает его на свое место и сочетает своего родственника с недрами земли, с элементарною неуничтожимою индивидуальностью;

---

[1] Ср. выше гл. IX, стр. 362 с. Феноменология. Собр. соч., II, стр. 319. А. Истинный дух и нравственность. Стр. 320—348.

[2] См. выше, стр. 379. Феноменология, стр. 314.

таким образом она делает его членом общей сущности, которая преодолевает и связывает силы отдельных веществ и низшие формы жизни, стремящиеся освободиться от нее и разрушить ее» [1].

2. Муж и жена, родители и дети. братья и сестры.

Каждый из двух законов имеет свои различия и степени. Высшее или гражданское общество, «осуществляющееся при свете солнца», государство в отличие от семьи соединяется в одну индивидуальность, которая служит представителем высшей воли и выполняет ее. Такой индивидуум есть правитель или правительство. Высший долг государственной власти состоит в поддержании целого насчет отдельных особей, в поддержании господства общественного блага над частными интересами. Если эти интересы изолируются, берут верх над общим благом и угрожают целому, то долг правительства обязывает его от времени до времени обновлять и освежать здоровье народа потрясениями войны, чтобы жизнь целого не застаивалась, как в болоте, а продолжала свое течение. «Чтобы не позволять частным интересам укореняться и коченеть в этом изолированном состоянии, разрушая таким образом целое и утрачивая дух, правительство должно потрясать их от времени до времени войнами в самой их глубине, таким образом нарушать и спутывать их установившийся порядок и право самостоятельности и, возложив труд войны на лиц, которые, углубившись в такие интересы, отрываются от целого и стремятся к ненарушимому для себя бытию и обеспеченности личности, дать им почувствовать своего господина, смерть. Этим разрушением установившейся формы дух предотвращает погружение в естественное бытие из нравственного; таким образом он поддерживает и возвышает самость своего сознания в его свободе и силе» [2].

Если жертвою войны падает боец, которому, как врагу государства, правитель отказывает в почетном погребении, а семейное чувство немедленно требует выполнения этого долга, тогда возникает непримиримый конфликт между этими двумя нравственными силами, семьею и государством, подземным, божественным и явным, человеческим законом.

Семейное общежитие в своей полной форме складывается из четырех отношений, которые следует различать и распределять по ступеням; из отношения между мужем и женою, из взаимного отношения между родителями и детьми, из отношения между детьми. В этих отношениях женщина выступает в четырех ролях — жены, матери, дочери и сестры. Каждое из этих отношений имеет своеобразный характер, от которого зависит их достоинство и совершенство, их высота и чистота. Отношение между мужем и женою состоит во взаимном признании равенства; оно имеет естественный характер, обусловлено полом и основывается на страсти и наслаждении. Отношение между родителями и детьми, несмотря на взаимное семейное чувство, характе-

[1] Там же, стр. 320—327.
[2] Там же, стр. 328 и 329. Ср. выше кн. II, гл. IV, стр. 285.

ризуется неравенством поколений: родители составляют отживающее, исчезающее со сцены, а дети новое, восходящее поколение. На постоянной смене поколений основывается сохранение народа. В возрастающей самостоятельности детей родители воочию видят закат своей жизни, а дети в исчезновении родителей — восход своей самостоятельности. Несмотря на господство семейного чувства, которое соединяет родителей и детей, неравенство поколений разделяет их; они относятся друг к другу, как прошлое и будущее. Отношения детей одного пола заключают в себе зародыш волнений зависти, которые нарушают основной тон семейного чувства (братскую любовь). Однако в сфере этих связей существует одно отношение, единственное в своем роде, ни с каким другим несравнимое, определяемое различием пола, равенством поколений и чистым, совершенно свободным от страсти чувством: это — отношение между братом и сестрою. Не в роли жены, матери или дочери, а в роли сестры женщина во всей своей чистоте и высоте своего призвания служит святости пенатов, охранению семейной нравственности, выполнению подземного и божественного закона, того неписаного и несомненного права богов, которое существует не теперь или вчера, а всегда, и о котором никто не знает, с каких пор оно явилось. Отношение между братом и сестрою есть единственное в своем роде, и вместе с тем для сестры жизнь брата есть несравнимое благо, а его смерть — ни с чем несравнимая, ничем не заменимая потеря. Родители составляют неудержимо вымирающее поколение, ничто не может надолго удержать их; дети могут быть заменены, так как они составляют неудержимо возрастающее поколение; но брат для сестры незаменим. «Чистое отношение существует между братом и сестрою. Они составляют одну и ту же кровь, которая пришла однако в них в состояние покоя и равновесия. Поэтому они не желают друг друга, они не дали друг другу этого длясебябытия и не получили его друг от друга; они — свободные индивидуальности в отношении друг к другу. Поэтому женский элемент в роли сестры имеет высшее предчувствие нравственного существа; до сознания и осуществления этого существа дело не доходит, потому что закон семьи есть в себе существующая внутренняя сущность, не выходящая на свет сознания, а остающаяся внутренним чувством, божественным элементом, далеким от действительности. С этими пенатами связан женский элемент». «Потеря брата незаменима для сестры, и долг к нему есть высший ее долг»[1].

Если государственная власть в лице правителя бросает на съедение диким зверям и лишает последней почести этого брата, который пал в борьбе против государства за свое семейное право, то сестра, чувствующая себя таковою и соответствующая своей сущности, не будет медлить ни минуты и выполнит свой священный долг, совершив погребение мертвого брата.

Так поступает Антигона Софокла; из поведения и вины ее возникает трагедия, которую Гегель всегда считал высшею и совершеннейшею из всех трагедий.

[1] Там же, стр. 330 и 331.

3. Трагический конфликт. Вина и рок [1].

Два основных закона нравственного мира не противоположны и не чужды друг другу. Наоборот, они находятся в такой связи, что человеческий закон исходит из божественного, и точно так же он возвращается туда, откуда исходит. Они становятся действительными в семье и народе; в мужчине и женщине они находят свою естественную самость и осуществляющую их индивидуальность. «Таким образом нравственное царство в своем пребывании есть незапятнанный мир, не оскверненный никаким разрывом. Точно так же его движение есть спокойное воздействие одной из его сил на другую, так что каждая поддерживает и производит другую». Оба закона индивидуализируются и олицетворяются в естественном самосознании мужчины и женщины.

Это самосознание, как нравственное сознание, есть простое чистое направление к нравственной сущности или долгу. «В нем нет никакого произвола, а также никакой борьбы и нерешительности, так как установление и исследование законов оставлено на этой ступени; для этого сознания нравственная сущность есть нечто непосредственное, непоколебимое, свободное от противоречий». «Нравственное сознание знает, что̀ ему делать, и решило принадлежать божественному или человеческому закону» [2].

Это решительное, ничем не отклонимое и не сбиваемое с пути направление воли есть характер; сила, поддерживающая характер и приводящая его в движение, есть пафос. Когда возникает пафос и вступает в форме действия, он исключает другие формы деятельности и противоположен им; при этом характер начинает сознавать себя и становится для себя тем, чем он был в себе в царстве нравственности, где обе силы мирно и как бы в скрытой форме существуют рядом. «Таким образом нравственные силы получают назначение исключать друг друга и быть противоположными; они существуют в самосознании для себя так, как в царстве нравственности они существовали лишь в себе».

Каждый из этих двух характеров, в своем высоко напряженном пафосе, видит лишь на своей стороне долг и необходимость, а на чужой стороне противоречащую праву действительность. «Оно (нравственное самосознание) видит право лишь на своей стороне и отрицание права на другой стороне; при этом то самосознание, которое подчиняется божественному закону, усматривает на другой стороне лишь человеческую случайную насильственную деятельность, а то сознание, которое подчиняется человеческому закону, видит на противоположной стороне упрямство и неповиновение внутреннего для-себя бытия. В самом деле законы правительства имеют общий явственно выраженный смысл, а воля другого закона имеет подземный, скрытый внутри смысл, который, в своем бытии, кажется произволом и, в своем противоречии с первым законом, дерзостью» [3].

---

[1] «Нравственный поступок, человеческое и божественное знание, вина и рок». Стр. 335—348.

[2] Там же, стр. 332—334, 336.

[3] Там же, стр. 337.

В этих словах Гегель имеет в виду Антигону и Креона. Действие есть вина, так как оно состоит в открытом осуществлении душевного настроения в действительности, вследствие чего неподвижные силы ее приводятся в движение и возмущение. «Поэтому невинным бывают только неделание, каково бытие камня, но даже и не жизнь ребенка». Вид вины не одинаков со стороны обоих характеров. Со стороны человеческого закона, правитель не предвидел последствий своего поступка, он погрешил перед божественным законом, который и составляет его Эриннию, мстящую ему, так как его индивидуальность, его кровь, продолжает жить в семье. Он должен претерпеть последствия своего поступка, чтобы познать свою вину: «страдая, мы признаем, что погрешили». «Наоборот, нравственное сознание полнее, его вина чище, если оно наперед знает закон и силу, против которой выступает, считает ее насилием и отрицанием права, т. е. считает ее нравственною случайностью и обдуманно совершает преступление, как Антигона» [1].

Как из поступка необходимо следует вина, так из вины следует рок. Среди сил действительности, движение и возмущение которых приводит к акту, и таким образом в вине характера, страстно охваченного своей целью, есть одна сила, восстающая против него и губящая его. В каждом пафосе, наполненном и страстно гонимом своим пафосом, есть ослепление; оно заставляет энергично сосредоточивать внимание лишь на соответствующем ему предмете действительности; вследствие этого характер теряет из виду все другие силы действительности и таким образом создает себе темную силу, которая восстает против него. Эта темная, боящаяся света сила есть рок.

Об этом сознании, страстно освещающем одну сторону действительности и вследствие этого именно затемняющем другую сторону, Гегель говорит: «Вследствие этого в сознании возникает противоположность познанного и непознанного, как в субстанции противоположность сознательного и бессознательного; абсолютное право самосознания вступает в спор с божественным правом сущности». Эдип не видит отца в оскорбителе, убиваемом им, и не узнает матери в царице, избираемой им в жены; он знает, что должен опасаться такой судьбы и боится ее; при некоторой осмотрительности он мог бы избежать ее, но именно эта осмотрительность не согласуется с его характером и страстью. Таким образом нравственное самосознание подстерегает боящаяся света сила, которая впервые пробивается тогда, когда поступок совершился, и хватается за него, так как совершенный поступок есть уничтоженная противоположность между знающею самостью и противостоящею ей действительностью». Глубокомысленно и метко Гегель замечает о трагическом характере: «так как, благодаря поступку, даже и незнание есть его дело, то он возлагает на себя вину, поглощающую его» [2].

Рок темен, потому что характер под властью своего пафоса скрывает его от самого себя своим поступком и виною; он справед-

---

[1] Там же, стр. 339—342.
[2] Там же, стр. 337 и 338, 341, 343.

лив, потому что подчиняет и поглощает две восставшие друг против друга и оторвавшиеся силы нравственного мира. «Лишь при одинаковом подчинении обеих сторон осуществляется абсолютное право, и возникает в качестве всемогущего и справедливого рока нравственная субстанция, как отрицательная сила, поглощающая обе стороны» [1].

II. Правовое состояние [2].

1. Переход.

Рок, поглотивший обе силы нравственного мира, эти воплощения божественного и человеческого закона, и уничтоживший вместе с тем их живую гармонию, погубил и само царство нравственности и оставил лишь элементы, происшедшие из его разложения. Мы знаем сущность нравственного духа: то *я*, которое есть, мы, то мы, которое есть *я*, тот индивидуум, который есть мир [3]. Этот мир погиб; не осталось ничего, кроме я; мы уничтожено и оставило после себя лишь я, пустое, ненаполненное я. Нравственный мир погрузился назад в самосознание, из которого возник. Это самосознание есть рок, поглотивший нравственный мир.

Рок представился и выяснился нам в трояком значении: как темная судьба, которую называют роком в узком смысле этого слова, как справедливый рок или Немезида, наконец, как пустой рок, необходимость которого есть «не что иное, как я самосознания» [4]. Этим определяется форма сознания, к которой приводит нас гибель нравственного духа.

2. Личности.

Царство нравственности распадается на свои атомы. Если мы не сдерживает его более, то оно раздробляется на атомы абсолютного множества индивидуумов, из которых каждый составляет самостоятельное длясебябытие и есть лишь пустая единица. Нравственный дух, живой во всех, умер; «этот умерший дух есть равенство, в котором все имеют значение, как каждый, как личности». Новою темою жизни служит понятие мой и твой, обладание и собственность, т. е. общепризнанное, имеющее общее значение обладание, которым предполагается правовое общество, эта бездушная общественная жизнь, основанная на абстрактной самостоятельности особи (мыслимая в стоицизме свобода). Как прежде пенаты погибли в народном духе, так теперь погибли вследствие своей индивидуальности живые народные духи в общей социальной жизни, простая общность которой бездушна и мертва, а жизненный принцип состоит из отдельных индивидуумов, как отдельных. Нравственная форма духа исчезла, и ее место заступила другая форма» [5].

---

[1] Феноменология. Собр. соч., II, стр. 343.
[2] Там же, стр. 348—354.
[3] См. выше.
[4] Там же, стр. 349.
[5] Там же, стр. 347.

3. Господин мира.

Как личности соединяются в государства, так и народы соединяются и образуют всемирное царство. Всемирное царство нуждается в единстве. Однако здесь нет иной единицы, кроме атома, «этого» индивидуума, пункта, в котором рассеявшиеся личные атомы «собираются в о д и н чуждый им и также бездушный пункт». Этот сборный пункт, будучи личностью, равен и в то же время противоположен другим личностям; равен, так как он тоже есть единичная действительность и пустая единичность; противоположен, так как в сравнении с остальными он имеет значение всеохватывающего содержания, он есть всеобщая сила и абсолютная действительность. «Этот господин мира есть таким образом для себя абсолютная личность, охватывающая в себе в то же время все бытие, и для сознания его нет высшего духа». Он есть личность, однако единичная личность, противостоящая в с е м; эти все составляют действительную всеобщность личности, так как единичное, как таковое, становится истинным лишь при общей множественности единичности, а в обособлении от нее одинаковая самость становится на деле недействительною, бессильною самостью. В то же время сознание содержания противополагается этой общей личности. Но это содержание, освобожденное от своей отрицательной силы, есть хаос духовных сил, которые освободившись от оков, как элементарные сущности, бешено и разрушительно движутся друг против друга в дикой распущенности: их бессильное самосознание есть бессильное поприще и почва их толкотни. «Зная себя таким образом, как совокупность всех действительных сил, этот господин мира есть колоссальное самосознание, знающее себя также, как действительного бога; но так как оно есть лишь формальная самость, неспособная укротить эти силы, то его движение и самонаслаждение есть такое же колоссальное распутство» [1].

4. Женщина в правовом состоянии.

В царстве нравственности женщина была хранительницею подземного божественного закона, она была гением нравственности и семейного чувства, озабоченного уходом за особью, т. е. «этим» индивидуумом, как он выходит из недр семьи и после смерти сочетается с материнским лоном земли. Правитель государства приобретает себе в женском элементе во имя человеческого закона своего внутреннего врага, насильственно совершив в отношении к нему несправедливость. «Этот элемент—вечная ирония над общественною жизнью—превращает с помощью интриг общую цель правительства в частную цель, его общую деятельность в дело такого-то определенного индивидуума и делает общее имущество государства достоянием и украшением семьи» [2]. «Храбрый юноша, доставляющий наслаждение женскому элементу, подавленный принцип гибели, выступает на сцену и приобретает господствующее значение».

---

[1] Феноменология. Собр. соч., II, стр. 351 и 352.
[2] Там же, стр. 346 и 347.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

ДУХ. В. ОТЧУЖДЕННЫЙ ОТ СЕБЯ И ДОСТОВЕРНЫЙ ДЛЯ СЕБЯ ДУХ.

I. Мир отчужденного от себя духа[1].

1. Царство образования.

Мы охотно ориентируемся относительно предстоящего нам пути и цели, к которой мы стремимся. Наш путь ведет от царства нравственности и ее разложения в правовое состояние к моральности: от нравственного духа к моральному, который не составляет никакого царства, не есть мир индивидуумов, личностей и народов, а коренится исключительно в абсолютной свободе и глубине самосознания, вследствие чего Гегель характеризует его, как дух, достоверный для себя. Эту ступень нужно пережить, испытать и преодолеть, чтобы притти к завершению целого, к абсолютному духу и вместе с ним к высшему удовлетворению в религии и знании, изображением которого феноменология заканчивает свой путь. Моральность, как достоверный для себя дух, предполагает состояние мира, созданное, правда, духом из себя, но все же такое, что духу в нем неудобно, такое, что он чувствует себя в нем чужим. В отличие от состояния прекрасной нравственности и внутренней моральности — это «мир отчужденного от себя духа», действительность, к которой дух относится двояко: с одной стороны, определяя и оценивая ее достоинства и недостатки, но с другой стороны противопоставляя ей также мир веры, к которому возвышается чистое сознание, отвратившееся от образования, и против которого борется дух в форме п р о с в е щ е н и я.

Чтобы тотчас же подчеркнуть новый и своеобразный характер этого образования, царство которого открывается перед нами, мы заметим, что оно не имеет ничего общего с красотою и полнотою жизни нравственного расчлененного в себе мира, где о д и н дух, сознательно или бессознательно, все проникает и наполняет. Теперь речь идет о таком образовании, которое дух создает, в то же время познает и оценивает, определяет и обсуждает, ярко и резко освещая сущность этого состояния по всем направлениям вплоть до сокровенных сторон его, так что эта форма просвещения, обнаруживающего о с т р о т у у м а, и эта быстрота суждения в действительности не только играет господствующую роль, но и поистине господствует. Поэтому Гегель назвал в заглавии эту форму сознания «образованием и царством его действительности».

2. Государственная власть и богатство. Благородное и низменное сознание.

Государственная власть и богатство суть две силы действительности, возникшие из правового строя, из правового государства и всемир-

[1] Там же, I. Мир отчужденного от себя духа, стр. 336 и 337. а. «Образование и царство его действительности», стр. 357—384.

ного царства, из государства и права, из господства и обладания. Эти силы приобретают столько влияния и почета, сколько сознание приписывает им, они хороши и дурны постольку, поскольку сознание находит их таковыми; поэтому сознание делится между двумя видами определения или оценки, именно оно бывает сознанием, признающим и отвергающим, находящим равенство и неравенство.

Сознание стоит между двумя силами и чувствует себя свободным. Оно может сделать выбор между двумя силами, а также не выбрать ни одну из них. Дурна вещь или хороша, это зависит вполне от того, как самосознание относится к ней и рассматривает свой предмет: оно находит в государственной власти основание и источник притеснения и потому считает ее дурною; оно находит в богатстве общего тысячерукого благодетеля и потому считает его добром. Оно видит в государственной власти основание и источник всякой законности и существующего порядка и потому считает его добром, а в богатстве видит лишь суетное, преходящее, презренное обладание и считает его поэтому дурным.

Таким образом добро и зло становятся понятиями совершенно противоположного содержания, предикатами с противоположными субъектами, смотря по тому, как сознание относится к вещи и оценивает ее. Поэтому настоящее основание и источник добра и зла есть само сознание в его противоположных отношениях к указанным двум реальным сущностям. Сознание бывает добрым или дурным: признающее сознание, т. е. то, которое считает реальные силы мира равными себе, есть доброе сознание; отрицающее сознание, т. е. то, которое считает реальные силы мира неравными себе, есть дурное сознание. Первое в отношении к государственной власти бывает покорным, услужливым, готовым к жертвам; оно испытывает благодарность к богатству за полученные благодеяния: это **благородное** сознание. Наоборот, дурное сознание видит в государственной власти лишь оковы и притеснение; оно служит против воли, оно покоряется понуро и всегда готово к восстанию; оно принимает благодеяния богатства, как преходящие и презренные наслаждения; оно не ценит для себя реальные силы мира и всегда стремится принизить и подавить их; оно унижает все, и само относится к области низменного, поэтому Гегель называет его низменным сознанием.

Благородное сознание не имеет иной цели, как отдаться государственной власти с готовностью жертвовать собою; государственная власть с его точки зрения должна быть возвышена, олицетворена, превращена в абсолютного властителя; она должна встречать поклонение, как земное божество. Самосознание и длясебябытие, от которого благородное сознание отказывается в пользу государственной власти путем добровольного восторженного подчинения, как бы вдыхается в государственную власть; она таким образом оживляется, одухотворяется и обожествляется. Эта жертва и обожествление находятся в тесной связи и относятся друг к другу, как условие к обусловленному, как основани к зданию, как пьедестал к статуе. Где есть жертва, там есть героизм. Отчуждение от самого себя, имеющее характер добровольного и восторженного подчинения, т. е. жертвы своим я, состоит в «**героизме службы**». Однако служба нема и горда; она неспособна выразить, без всякой сдержанности, все великолепие, которое должно

быть в правителе, и значение его в его всеобщности и индивидуальности (личности). На это способен лишь язык. Здесь Гегель, без сомнения, в первый раз в мире комбинирует два понятия, в других случаях, обыкновенно, составляющие крайнюю противоположность. Он соединяет эти два понятия в одно выражение, которое, если правильно понять его, прекрасно характеризует все описываемое состояние сознания: героизм этой службы завершается в «героизме лести». Я предоставляю слово самому Гегелю: «Таким образом тенденция этой власти — быть властью неограниченного монарха — становится неограниченною; язык лести возводит власть на степень чистой всеобщности». «Точнее, этот язык возводит особь, имеющую без этого лишь мнимое значение, к реальной чистоте тем, что дает монарху особое имя, так как только в имени отличие этой особи от остальных делается не мнимым, а действительным; в этом имени единичная особь, как чисто единственная, получает значение уже не только в своем сознании, но и в сознании всех. Следовательно, благодаря имени монарх обособляется абсолютно от всех, выделяется и становится одиноким; в своем имени он есть атом, который не может ничего передать из своего существа и не имеет себе равного». «Он, это единичное существо, видит наоборот в себе эту единственную особь, как общую силу, потому что благородные сознания не только готовы служить государственной власти, но и быть украшением для трона, а также потому, что они всегда говорят сидящему на троне, кто он». «Таким образом язык их похвал есть дух, соединяющий в самой государственной власти две крайности; этот язык отражает в себе абстрактную силу и дает ей момент другой крайности, желающее и решающее для-себябытие, следовательно, самосознательное существование; иными словами, это единичное и действительное самосознание приходит таким образом к тому, что знает себя, как силу. Эта сила есть точка самости, в которой стекаются множество точек вследствие отчуждения своей внутренней достоверности» [1].

Культ монархической государственной власти и монархического образа мыслей, из которого рождается самосознание монарха, или в котором монарх впервые приходит к сознанию себя, не может быть глубже схвачен и изображен, чем в приведенных словах. Этот монарх, в котором «стекаются многие точки» вследствие их самоотчуждения, говорит с полным правом о себе: «государство это я»; его восхваляют и обожествляют эпитетом: «le rei soleil» (король-солнце). Гегель не назвал имени Людовика XIV, но он изобразил, т. е. развил именно ту ступень и тот характер сознания, на котором основывалось сверкающее великолепие этого короля, все затмившего своим блеском.

Гегель намеренно не упоминает имени этого короля-солнца и поступает правильно, так как формы сознания, развиваемые феноменологиею, не связаны с историческими моментами. Поэтому Гегель и не задавался целью облекать их в историческую форму; часто высказываемое мнение, будто феноменология между прочим должна играть роль также философии истории, есть заблуждение. Стоики, т. е. стоическое

[1] Феноменология. Собр. соч., II, стр. 372—374.

сознание в человечестве, встречаются не только в римской империи, и роялизм не только во Франции эпохи Людовика XIV. Роялистический образ мыслей или монархически настроенное сознание, где бы оно ни встречалось, в Версале или Потсдаме, состоит в героизме службы и в героизме лести. Феноменология в приведенных местах высказывает именно следующую мысль: самосознание монарха основывается на монархическом сознании подданных.

3. Разрывающее и разорванное сознание. (Племянник Рамо.)

Однако опора всего монархического великолепия сделана не из гранита; она заключается в духе службы и почитания, который не стоит прочно и тихо, а начинает сознавать свое состояние, приходит к себе, к длясебябытию, и тут сознает огромную пропасть и неравенство между властителем и подданным. Когда это неравенство становится ясным сознанию, неизбежным результатом этого становится то, что сознание, находящее равенство, заменяется сознанием, находящим неравенство, и это последнее втайне возмущается против своего неравенства; служба и лесть начинают опираться на личные интересы и перестают быть героическими, вытекая из интереса, служба становится эгоистическою, а лесть, если она продолжается, делается маскою; она принимает характер лицемерия и лживости, так что благородное сознание утрачивает свой характер и опирается на те же основания, как и его противоположность. «Ясно, что таким образом его определенность, состоявшая в его суждении и отличавшая его от низменного сознания, исчезает, а вместе с тем исчезает и оно само. Оно достигло своей цели, именно привело общую силу к длясебябытию». «Так как отношение этого сознания связано с этою абсолютною разорванностью, то в его духе исчезает различие, определявшее его, как благородное, в отличие от низменного, и оба эти сознания становятся одинаковыми»[1].

Неравенство между мировым состоянием с его общественным образованием и между сознанием возросло до высшей степени и не может быть бо́льшим, чем оно есть, мыслится, оценивается и высказывается. Всякая связь, соединяющая действительность с сознанием, все равное и стойкое разорвано, и так как и это сознание принадлежит к области действительности, то трещина проходит прямо сквозь него; поэтому оно должно быть названо разрывающим и разорванным сознанием: это форма знания, на которую мы уже указывали, говоря о несчастном сознании, и теперь дошли до нее[2].

Богатство является уже не тысячеруким благодетелем, который заслуживает благодарность и получает ее, а высокомерным мотом, который своими пирами приобретает или думает, что приобретает, чужие я и их внутреннее подчинение. Однако он ошибается: высокомерию богача соответствует, с другой стороны, возмущение клиента, который говорит с ним языком скверной и неблагородной лести, но вполне со-

---

[1] Феноменология. Собр. соч., II, стр. 375, 377.
[2] Ср. выше, кн. II, гл. VII, стр. 339 и сл.

знает свою низость и тем не менее настолько удовлетворен пирами, течением жизни и своим презрением к богачу, что в свою очередь не обращает внимания на свою низость. Суетность, дрянность и низость до такой степени распространены и господствуют, что и блюдолизы в своем презрении к себе чувствуют себя хорошо и находят действительность равною себе. «Это самосознание, заключающее в себе чувство возмущения, которое дает возможность смотреть сквозь пальцы на свою низость, есть непосредственно абсолютное равенство себе самому в абсолютной разорванности, чистое примирение чистого самосознания с самим собою». «В этом мире опыт показывает, что действительные сущности силы и богатства и их определенные понятия, добро и зло или сознание добра и зла, т. е. благородное и низменное сознание не заключает в себе истины, а все эти моменты скорее извращаются один в другой и каждый из них становится противоположностью самого себя».

Однако нас занимают не эти состояния мира, полные лжи и обмана, в которых высокомерие под маскою великодушия и благодеяния, неблагодарность, презрение и возмущение под маскою благодарности и лести играют свои роли и лицемерят друг с другом. Нас занимает **сознание**, познающее до глубины этот мировой маскарад, освещающее и оценивающее его правильно; этот остроумный язык разорванности, как бы музыка на этом карнавале мира и общества, составляет существенную часть характеристики этой формы сознания; это истинный дух, о котором Гегель говорит: «Его бытие есть общее **высказывание** и разрывающая **оценка**, для которой все моменты, считавшиеся сущностью и действительными членами целого, распадаются, и которая есть тоже разрушительная игра с самим собою. Таким образом это высказывание и оценка есть нечто истинное и непреодолимое, так как она все побеждает; это **единственное истинное** дело в описываемом реальном мире Таким образом каждая часть этого мира приходит к тому, что ее дух получает выражение, или что о ней правильно высказывают, что она такое». «Итак, содержание речи духа о себе есть извращение всех понятий и реальностей, общий обман самого себя и других, и бесстыдство в признании этого обмана есть таким образом величайшая истина. Эта речь есть безумие музыканта, «который нагромоздил и смешал тридцать арий, итальянских, французских, трагических, комических всевозможного рода; распевая глубоким басом, он нисходил в ад, а потом вытягивал горло и фистулою рассекал воздух, бешенствуя, укрощаясь, повелевая и насмехаясь». «Спокойному сознанию, которое честным образом находит мелодию добра и истины в равенстве тонов, т. е. в одной ноте, эта речь кажется «пошлым накоплением истины и безумия, смешением ловкости и низости, правильных и ложных идей и полным извращением чувства, полною пошлостью и в то же время чрезвычайною откровенностью и истинностью» [1].

Безумный музыкант — это «племянник Рамо», а спокойное и честное сознание сам Дидро, который оставил после себя диалог под загла-

---

[1] Там же, стр. 380 и 381.

вием «Племянник Рамо». Гете считал это сочинение гениальным произведением, ввел его в немецкую литературу и признал его полною и меткою картиною всего человеческого общества. Дидро написал его не раньше 1765 года, если уже в первом наброске его была речь о казненном Каласе, невинность которого была признана впоследствии судом благодаря Вольтеру. Гете, которому Шиллер сообщил копию с этого посмертного сочинения, перевел его в январе 1805 г.; в этой форме сочинение Дидро явилось в том же году и очевидно, произвело на Гегеля глубокое впечатление; он находил, что в нем неподражаемо изображено состояние нравственной порчи, господствовавшее во французском и особенно в парижском обществе при Людовике XV и закончившееся ужасами французской революции. Это сочинение явилось для него очень кстати: оно послужило интересною параллелью к формам сознания, которые он хотел изобразить в Феноменологии, как «мир отчужденного от себя духа», как «образование и царство его действительности». Отсюда ряд намеков, относящихся к произведению Гете-Дидро [1].

В диалоге господствует философия Гельвеция и материализма; понятия добра и зла, нравственности и свободы не имеют смысла; развитие человека определяется наследственностью: «manes suos quisque patimur». Наследственность перекрещивается воспитанием, которое изгаживает человека; воспитание создает виды, но не индивидуальности. «Если он способен стать честным человеком», говорит Рамо о своем сыне, «то я не поврежу ему; но если наследственные волокна таковы, что он сделается негодяем, как его отец, то весь труд сделать его честным человеком был бы вреден ему. Так как воспитание всегда перекрещивает ход наследственных волокон, то две противоположные силы влекли бы его в разные стороны, и он шел бы, лишь колеблясь, по жизненному пути, как те многочисленные люди, которые одинаково неуклюжи, как в добре, так и в зле. Мы называем таких людей espèce; из всех насмешливых прозваний это самое страшное, так как оно обозначает посредственность и выражает высшую ступень презрения. Большой негодяй есть большой негодяй, но все же не espèce».

Это характерное изречение первым приведено у Гегеля из диалога Дидро [2]. В нем совершенно отвергается ценность общего, следовательно, также истинного и доброго; пример доброго поступка, упоминаемый рассказчиком, рассматривается, как нечто абсолютно единичное, и оценивается лишь, как анекдот. Если простое сознание показывает, что прекрасное не есть пустое имя, а существует **налицо**, то «этому противостоит **общая** действительность извращенной деятельности всего реального мира, в котором, следовательно, указанный пример составляет лишь нечто чисто единичное, своего рода espèce, и представлять бытие добра и благородства, как случайный анекдот,

---

[1] Феноменология. Собр. соч., II, стр. 356—385. Ср. Гете, Rameau's Neffe, диалог Дидро. Переведено с рукописи. Собр. соч. в 30 тт. (Котта) 1851 г., т. XXIII, стр. 211, 212, 217, 218. Эти отделы Феноменологии написаны, без сомнения, осенью 1805, за год до битвы под Иеною, когда, как известно, было закончено это сочинение. Ср. выше кн. I, гл. VI, стр. 71—73.

[2] Там же, стр. 388. — Собр. соч. Гете, XXIII, стр. 217.

вымышленный или истинный, это значит высказывать самое горькое суждение». Это разрывающее и разорванное сознание способно, без сомнения, оценивать субстанциальность, но оно утратило способность обнимать ее [1].

4. Верующее сознание [2].

Однако в противоположность разорванному сознанию и сообразной ему действительности существует еще «чистое сознание», сохраняющее веру в истину и добро в форме религиозного убеждения и усматривающее осуществление и завершение добра в мире веры, который противопоставляется им действительному миру. Силы последнего суть государственная власть и богатство, а также дух службы и восхвалений, как неблагородной и лживой лести в устах придворных и паразитов. В мире веры господствует бог, истинная и абсолютная сила, отдавшая себя в жертву для искупления человечества: это абсолютное и истинное богатство, истинное и абсолютное добро. В общине, проникнутой божественным духом, полной благоговения и благодарности, в этом истинном духе службы и хвалы, абсолютная сущность возвращается к себе и завершается. Между этим миром веры и действительным миром образования существует известная связь. Силы первого относятся к силам второго, как истина ко лжи, как идеал и карикатура, как полнота божественной триединой жизни к пустому суетному и разорванному образованию человеческой жизни.

Относящиеся сюда рассуждения о чистом сознании, которое заключает в себе веру и чистое понимание, относятся к числу самых туманных мест Феноменологии и становятся более ясными, если принять в расчет только что указанное отношение противоположности и в то же время связи и параллелизма между миром веры и миром образования. Предоставим слово самому философу: «Сторона всебебытия и длясебябытия в верующем сознании есть его абсолютный предмет, содержание и определение которого обнаружились. В самом деле, согласно понятию веры, он есть не что иное, как реальный мир, возведенный во всеобщность чистого сознания. Поэтому расчленение последнего составляет также организацию первого, с тою лишь разницею, что части его в своем одухотворении не отчуждены друг от друга, а составляют в себе и для себя сущие сущности, суть духи, возвратившиеся к себе и остающиеся при себе». «Описывая его коротко согласно внешнему определению его формы, можно сказать, что в нем, подобно миру образования, в котором государственная власть или добро было первым, также на первом месте находится абсолютная сущность, дух, существующий в себе и для себя, поскольку он есть простая, вечная субстанция. В реализации своего понятия, требующего быть духом, он переходит в бытие для другого; его равенство себе самому становится действительною абсолютною сущностью, которая жертвует собою; он становится самостью, однако самостью преходящего. Поэтому третья ступень

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр 383 и 384.
[2] Там же. Вера и чистое понимание. Стр. 385—393.

есть возвращение отчужденной самости и униженной субстанции к ее первой простоте; лишь таким образом она представляется, как дух» [1].

Но если верующее сознание пришло к тому, что представляет бога, как дух, то и религиозное благочестие не может остановиться на том, чтобы лишь думать о боге и с верою погружаться в это представление; оно должно притти к тому, что действительно мыслит бога (к мыслимости бога), и из веры должно возникнуть чистое понимание, как результат и плод веры. Поэтому-то тема носит заглавие «Вера и чистое понимание», и оба эти состояния чистое сознание заключает в себе. Так как оно есть бегство из действительности в потусторонний мир, то оно есть вера; так как оно есть сознание сущности, т. е. простого внутреннего мира, то оно есть мышление. Это «главный момент в природе веры, обыкновенно упускаемый из виду». Как сознание переходит к самосознанию, так и верующее сознание должно перейти к самосознательному разуму: именно в этом состоит чистое понимание. «Оно есть не только уверенность самосознательного разума, что он составляет всю истину, но и знание его в том, что это так». «Это чистое понимание есть, следовательно, дух, взывающий ко всякому сознанию: будьте для самих себя тем, чем все вы бываете в самих себе, — именно разумными» [2].

5. Просвещение.

Понимание есть, правда, результат и плод веры и присущей ей мысли, однако, как понимание, оно должно противостать состоянию верующего сознания, признать его за свою противоположность, за ложное понимание, ошибку и предрассудок, т. е. суеверие и, следовательно, бороться с ним: в этом своем противоположении и распространении чистое понимание становится просвещением. Перед нами возникает вопрос: какова борьба просвещения с суеверием, и в чем состоит ее истина? [3].

1. В своей первой форме просвещение идет рука об руку с разрывающим и разорванным сознанием, которое умно и остроумно, с разрушительною едкостью оценивает и обсуждает господствующие формы действительности, между прочим также и веры. Этим путем просвещение незаметно распространяется подобно всепроникающему запаху и заражает верующее сознание. Таким образом просвещению вовсе не нужно выступать, как особое понимание о мире образования. «Скорее сам мир образования находит в себе болезненное чувство и истинное понимание самого себя, сознание о том, что все прочное разлагается, что все моменты его бытия исколесованы и все кости раздроблены; точно так же он есть язык этого чувства и остроумная речь, оценивающая все стороны своего состояния [4]. Всепроникающий дух про-

---

[1] Собр. соч. Гегеля, II, стр. 388 и 389.

[2] Там же, стр. 388, 391—393.

[3] Там же, II. Просвещение. Стр. 393—426. a. Борьба просвещения с суеверием. Стр. 395—419. b. Истина просвещения. Стр. 419—426.

[4] Там же, стр. 393.

свещения действует так постепенно, что заражение становится заметным лишь тогда, когда оно совершилось; поэтому племянник Рамо следующим образом описывает переход от веры к неверию, которое отрывает голову идолу: «В одно прекрасное утро он дает товарищу толчок локтем и бац! хлоп! идол лежит на полу». «В одно прекрасное утро, полдень которого не залит кровью лишь в том случае, если зараза проникла во все органы духовной жизни; в таком случае лишь память сохраняет мертвый образ прежней формы духа, как историю, прошедшую, неизвестно каким образом; и новая змея мудрости, воздвигнутая для поклонения, таким образом лишь стряхнула с себя без всякой боли сухую кожу» [1].

2. Во второй своей форме просвещение является уже не в виде аромата, распространяющегося в тиши и бесшумно пересиливающего противоположный запах, а в громкой шумной борьбе с верою, которую оно оспаривает, как ложную веру, как суеверие, царство заблуждения и предрассудков, как ложь и обман, служащий для того, чтобы одурачивать массы и держать их в состоянии подчинения. За этим обманом стоит с злостными намерениями лживое духовенство в союзе с светскою властью; они соединились, руководясь корыстью, алчностью и властолюбием, и поклялись обманывать народ, притуплять его и держать его дух во тьме. Поэтому борьба просвещения направлена в три стороны, против народной религии, духовенства и деспотов: против глупости, обмана и притеснения.

3. Таков своего рода догмат или fable convenue просвещения, согласно которому происхождение религии коренится в чистой лжи и нечистых целях. Однако этот взгляд глубоко ложен, и притом с точки зрения самого просвещения, которое как раз упрекает народную религию в том, что народ в своей вере в бога представляет свою собственную сущность. Между тем в том, что составляет сущность народа и представляется ему таковою, не может быть обмана. Можно выдать медь за золото, ложные векселя за настоящие, можно выдумать или подделывать отдельные обстоятельства, но нельзя внушить народу ложное познание о его сущности, ложную самодостоверность. «Если поставить общий вопрос, позволительно ли обманывать весь народ, то на это в действительности следует ответить, что такой вопрос не имеет никакого смысла, так как в настоящем случае невозможно обмануть народ» [2]. Поэтому просвещение заблуждается и притом сознательно заблуждается, когда утверждает о народной религии, что она по своей сущности и происхождению есть ложь. Отсюда ясно, что народной религии в ее правильном самочувствии само просвещение представляется ложью.

4. Что касается, точнее, свойств народной религии, здесь есть три стороны, которые просвещение имеет в виду и оспаривает: объекты веры, основания веры и служение богу, иначе выражаясь: религиозные предметы, религиозное знание и религиозную деятельность (культ). В этих трех отношениях оно оспаривает суеверную сущность.

---

[1] Там же, стр. 397 и 398. — Собр. соч. Гете, т. XXIII, стр. 211 и сл.
[2] Собр. соч. Гегеля, II, стр. 398—402.

выступающую в представлении о боге в форме антропоморфизма, в основаниях веры или религиозного знания в форме слепого доверия к отдельным, так называемым, историческим известиям или свидетельствам, наконец, в религиозном культе в форме почитания отдельных чувственных вещей, вроде каменных и деревянных идолов, кусочка хлеба и т. п.; короче говоря, в «фиглярстве попов». Просвещению кажется также нецелесообразным и неправильным то, что религиозная деятельность выражается в отдельных внешних жертвах, например, в некоторых пожертвованиях имуществом, некоторых воздержаниях, посте и т. д.

Недостаток, несправедливость и бессилие просвещения в отношении народной религии состоит всегда в том, что оно неспособно проникнуть в религиозное сознание, не может судить, исходя из него, а говорит, рассматривая свой предмет извне, и потому в своих суждениях и осуждениях не попадает в свой предмет и скорее в глазах народной религии само кажется извращением и ложью.

Антропоморфирование бога, осуждаемое просвещением, основывается в народной религии на глубокой и истинной потребности иметь живого бога, без которого не может быть и речи о воплощении и имманентности бога миру. Наоборот, просвещение, относящееся отрицательно ко всякому приписыванию богу конечности, считающее всякие антропоморфические определения «блудодеяниями, достойными наказания», из которых возникают чудовища суеверия, не оставляет от бога ничего кроме «пустоты», кроме, так называемого, высшего, лишенного предиката существа, «l'être suprême», подобного испарениям газа, точно так же, как и само просвещение сходно с неудержимо распространяющимся запахом. В этом пустом представлении о боге заключается, так называемая, «плоскость» просвещения и признание этой плоскости [1].

5. Известия и свидетельства библейского и легендарного характера оцениваются просвещением, как газетные известия, из которых мы почерпаем знания о различных событиях, между тем как религиозному сознанию эти свидетельства служат не источником, а лишь подтверждением его веры, так как она коренится слишком глубоко, чтобы зависеть от случайности таких известий, из записи, сохранения, передачи и т. д.; если религиозное сознание начинает смотреть на эти известия, как на источники веры и исследует их как таковые, то оно уже заражено и прельщено просвещением [2].

6. Просвещение берется ценить религиозный культ, лишь отвлекшись от его религиозного характера, которого оно не понимает. Поэтому оно имеет в виду лишь внешнюю деятельность и осуждает ее нецелесообразность и неправильность; оно видит в дарах кусочек хлеба, в жертвах и постах самопожертвование, вредящее целям и правам естественного индивидуума. Если религиозное сознание испытывает потребность стать выше своей естественной единичности и поэтому отказаться от некоторых естественных наслаждений и удовольствий, а также добровольно отдать часть средств для осуществления их, то, согласно этому

[1] Собр. соч. Гегеля, II, стр. 408, 411—413. Ср. стр. 429.
[2] Там же, стр. 406.

настроению, самою целесообразною и правильною деятельностью для него оказываются жертвы и пост.

7. Здесь находится пункт, в котором противоположность между религиею и просвещением резко обостряется. Согласно просвещению, естественный индивидуум, как человек, как сознательное животное, есть цель творения; согласно вере победа над естественным человеком и жертва им есть цель религии.

Человек живет, чтобы быть счастливым, чтобы пользоваться собою и миром, чтобы извлечь как можно больше наслаждений и развлечений, воспользоваться всеми вещами и сделать в свою очередь себя полезным и для всего применимым членом целого. «Такой, как он непосредственно есть, как естественное сознание в с е б е, он д о б р, как единичное сознание, он а б с о л ю т е н, и все другое существует д л я н е г о и притом, так как для него, как сознательного животного, моменты имеют значение всеобщности, в с е существует для его развлечения и удовольствия и он, так, как он вышел из рук бога, шествует в мире, в этом саду, сотворенном для него. Он должен также сорвать плод с древа познания добра и зла, он получает отсюда пользу, отличающую его от всех других существ, так как случайно его добрая в себе природа обладает т а к ж е тем свойством, что ей избыток наслаждений вредит и т. д.

Человеческая жизнь полна пользы в активном и пассивном смысле. Еще полезнее знание, так как оно предохраняет человека от вреда и обеспечивает ему радости бытия. Так как всякое бытие получается от бога, а отношение человека к богу есть религия, лежащая в основе такого счастливого воззрения на жизнь, то и религия из всех полезностей п о л е з н е е в с е г о, она есть с а м а ч и с т а я п о л ь з а, она есть сохранение всех вещей или их в с е б е б ы т и е и д л я с е б я б ы т и е и отпадение всех вещей или их «б ы т и е д л я д р у г о г о» [1]. Таких взглядов держится просвещение, и это именно понимание религии, оценивающее ее в зависимости от ее полезности, с религиозной точки зрения представляется о т в р а т и т е л ь н ы м [2].

8. Однако спор из-за права между религиею и просвещением не может быть решен и закончен исключительно согласно образу мыслей и интересам религии. Такое решение делало бы одну из партий судьею. В прекрасном и гармоническом царстве нравственного духа существовала противоположность между божественным и человеческим законом, вызвавшая трагический конфликт, который погубил этот мир. В мире отчужденного от себя духа и разрозненном царстве образования возникает противоположность между религией и просвещением, между б о ж е с т в е н н ы м п р а в о м первой и ч е л о в е ч е с к и м п р а в о м второй. Отсюда также возникает трагедия, в которой мир отчужденного от себя духа и разрозненного образования с ужасом приходит к концу.

Речь идет о ходе развития и возвышении человеческого сознания: здесь победоносная сила всегда оказывается на стороне человеческого права. Это относится и к человеческому праву просвещения. Сила

[1] Там же, стр. 410 и 411.
[2] Там же, стр. 412.

его тем победоноснее и непреодолимее, что в религии и самом религиозном сознании содержатся и борются между собою обе стороны и оба права, божественное и человеческое. Верующее сознание живет в двух мирах, в потустороннем и в посюстороннем, на небе и на земле, и к тому же не одинаково разделив свои интересы, а так, что перевес их приходится на долю земной жизни: оно жертвует коечто из своего имущества и наслаждений, — не все, а лишь немногое, — чтобы тем увереннее сохранить все остальное и наслаждаться. Его отречения, при свете дня, оказываются страхованием, его жертвы суть приобретения, хорошо помещенные, приносящие доход капиталы. При свете дня! Именно этот свет зажгло просвещение, оно держит его в руке и освещает религиозное сознание вплоть до самых отдаленных углов его. Все отречения, как бы они ни были велики или малы, всякий пост и истязания, даже оскопление Оригена не помогают в борьбе с миром, находящимся внутри, т. е. с страстностью и желанием наслаждения. Наивно думать, что таким способом, посредством внешней деятельности или неделания, можно изменить свойства воли. «Сам поступок есть лишь внешняя единичная деятельность, тогда как страсть укоренена внутри и есть нечто общее; ее наслаждение не исчезает с исчезновением орудия или вследствие отдельных лишений» [1].

Имея в виду эту противоречивую двойственную жизнь веры, Гегель говорит: «Верующее сознание имеет двоякие меры и веса, двоякие глаза, уши, язык и речь; оно удваивает все представления, не сравнивая этой двойственности. Иными словами, вера живет в двух восприятиях; одно, восприятие спящего сознания, живущего мыслями, лишенными понятий; другое, восприятие бодрствующего сознания, живущего исключительно в чувственной действительности; и в каждой из этих сфер она вводит особый порядок. Просвещение поясняет тот небесный мир представлениями чувственного мира и обнаруживает в нем конечность, которой вера не может отрицать, так как она есть самосознание и, следовательно, единство, заключающее в себе оба рода представлений, единство, в котором эти представления нераздельны, так как они принадлежат одной и той же неделимой, простой самости, в которую перешла вера. Она изгнана из своего царства, или это царство разграблено; все отличия и все протяжение его захвачено бодрствующим сознанием, которое все части его пожертвовало и вернуло земле, как ее имущество» [2].

9. Потусторонний мир стал пустым. Вере, побежденной в борьбе с просвещением, ничего не остается, кроме тоски по пустому небесному миру, т. е. кроме пустой тоски. Вера возникла из борьбы с просвещением, как просвещенная вера: она есть неудовлетворенное просвещение, тогда как просвещение отличается удовлетворенностью. Мы находим теперь уже противоположность не между религиею и просвещением, а лишь между двумя видами просвещения, неудовлетворенным и удовлетворенным. Не остается ничего, кроме просвещения. По-

---

[1] Собр. соч. Гегеля, II, стр. 412—417.
[2] Там же, стр. 418.

этому вопрос состоит в следующем: в чем заключается его истина и необходимый результат? [1]

Победоносное просвещение делится теперь на две партии, так как победа его состоит именно в том, что его противник и враг находится уже не против и вне его, а в нем. «Одна из партий победила именно потому, что она распадается на две партии, так как этим она показывает, что принцип, который она оспаривала, находится в ней самой, и, следовательно, она уничтожила односторонность, с которою выступала раньше». «Таким образом возникший в одной из партий раздор, который кажется несчастием, скорее доказывает счастие партии» [2].

Вопрос, из-за которого делятся партии, касается абсолютного существа, пребывающего по ту сторону и независимо: от всякого сознания, существа, лишенного свойств и предикатов: следует ли его понимать, как бога, без всяких антропоморфических определений, т. е. как высшее существо (l'être suprême), или же нужно понимать его, как тело, без всяких чувственных свойств, т. е. как материю Соответственно этому различаются две партии просвещения, верующая и неверующая; первая партия есть деистическое, а вторая материалистическое просвещение. Господствующее понятие просвещения, утверждаемое обеими партиями, как мы уже выше показали, есть понятие пользы, т. е. отношения всех вещей, бога и мира к человеческому благу и таким образом к человеческой воле, которая в ее неограниченной свободе объявляется суверенною и возводится на трон мира.

Абсолютная свобода не имеет ничего, что бы существовало вне ее и независимо от нее: противоположность потустороннего и здешнего мира потеряла значение. «Истина, как настоящее и действительность, соединены. Оба мира примирены, и небо перенесено на землю». Противоположность, вскрывающаяся теперь, существует между абсолютною свободою и царством образования со всеми его различиями или неравенствами. «Так как противоположности вышли наружу, то ближайшая ступень будет состоять в том, что они столкнутся, и просвещение познает плоды своих дел» [3].

II. Абсолютная свобода и ужас [4].

1. Равенство и уничтожение.

Мы должны теперь вспомнить об основном догмате просвещения, согласно которому отдельный человек, как он выходит из рук природы, не исковерканный и не испорченный образованием, добр и предназначен странствовать в мире как в саду божием, и испытывать лишь наслаждение собою, миром и другими людьми, принося счастие и встречая его. Враждебная просвещению вера отрицает и оспаривает этот догмат, но дружественная просвещению религия, т. е. религиозное, деистическое просвещение, тем сильнее подтверждает его и основывает

[1] Там же, стр. 419.
[2] Там же, стр. 420 и 421.
[3] Там же, стр. 425 и 426.
[4] Там же, стр. 426—436.

на этом догмате пропитанное энтузиазмом, пылкое мировоззрение, неудержимо овладевающее умами. Мы говорим о Руссо, которого Гегель не упоминает, но, без сомнения, имеет в виду в этом или выше приведенных местах своей Феноменологии.

Из этой веры в истинность естественного человека возникает убеждение в несправедливости всякого диференцирования индивидуумов вследствие развития, образования, социального положения, сословных различий и т. п., короче говоря, вера в то, что люди от природы равны и что все неравенства между ними в царстве образования при господстве государственной власти и богатства, все неравенства по имуществу и положению принадлежат к числу губительных зол, которые следует искоренить. К свободе присоединяется равенство, к «Liberté» присоединяется «Egalité». Эти понятия относятся друг к другу, как основание и следствие. Абсолютная свобода состоит в уравнении, в уничтожении различий, в действительном преобразовании действительности, т. е. в р е в о л ю ц и и. «Следовательно, в этой абсолютной свободе все сословия, т. е. духовные сущности, на которые расчленяется целое, уничтожены; единичное сознание, принадлежавшее такому члену и в нем проявлявшее свою волю и деятельность, уничтожило свои границы; его целью стал общий язык, его языком стал общий закон, его делом — общее дело». «Это единичное сознание также непосредственно сознает себя, как общую волю; оно сознает, что его предмет есть данный им закон и произведенное им творение; переходя в деятельность и создавая предметность, оно создает не единичные факты, а лишь законы и государственные акты» [1].

Всеобщую свободу нельзя делить, обособлять и подчинять; она состоит не в повиновении данным самому себе законам: в самом деле, эти законы лишь косвенно происходят от самого подчиняющегося лица, так как они созданы представителями отдельных индивидуумов. Однако естественный индивидуум «не обманывается этим представительством при законодательстве и общей деятельности, он не принимает его за д е й с т в и т е л ь н о е право с а м о м у дать закон и с а м о м у производить нечто общее, а не единичный акт; в самом деле, там, где самость только п р е д с т а в л е н а другим лицом, она не существует в действительности; там, где она з а м е щ е н а, ее нет». Абсолютная свобода принадлежит отдельному естественному человеку. Этот именно пункт, к которому подводит просвещение, играет существенное значение. Результат, как его метко указывает Гегель, очевиден: «Следовательно, всеобщая свобода не может произвести никакого положительного дела или акта; ей остается лишь о т р и ц а т е л ь н а я д е я т е л ь н о с т ь: она есть лишь ф у р и я исчезновения» [2].

2. Политическая секта и вина.

Однако государственная власть не может принадлежать всем лицам без различия; она должна быть сосредоточена в руках лишь некоторых лиц, вследствие чего вновь возникает различие между правящими и

[1] Собр. соч. Гегеля, II, стр. 429 и 430.
[2] Там же, стр. 431.

управляемыми, и таким образом все вновь возникает неравенство, которое с точки зрения абсолютной свободы, принадлежащей всякому отдельному человеку и всем без исключения, есть вопиющая несправедливость, требующая тотчас же низвержения правящей партии. Собственно, здесь нет партий, сдерживаемых общими патриотическими интересами, а есть только политические секты, из которых одна пользуется победою, а другие находятся в состоянии возмущения. Таким образом революционное государство живет постоянными переворотами; одну секту это движение выносит наверх, а другая попадает под колеса. «Побеждающая секта называется правительством, и именно в том, что она есть секта, непосредственно заключается необходимость ее гибели; и наоборот, вследствие того, что она есть правительство, она становится сектою и виновна».

Таким образом революционное государство все распадается на противоположности, которые нельзя назвать партиями, так как это секты, относящиеся друг к другу, как победители и побежденные. Победители видят в побежденных только заслуживающих уничтожения врагов, а не товарищей и сограждан. Воля победителей выражается в возгласе «Vae victis!» В этой воле к уничтожению состоит, по меткому выражению Гегеля, «фурия исчезновения». Побеждающая секта есть действительная общая воля, которая управляет; против нее стоит недействительная общая воля, которая выражается не в поступках и делах, а лишь в настроениях и целях, во враждебном государству образе мыслей. Победоносная партия виновна, так как она управляет и таким образом совершает преступление против общего равенства, основывающегося на абсолютной свободе. Противники ее виновны, так как они вызывают подозрение во враждебном государству образе мыслей, восстающем против победившей секты. Быть подозрительным значит теперь быть виновным. Подозрительность есть вина и вызывает соответственное этому отношение, именно искореняется: в этом состоит господство ужаса или терроризм. «Подозрительность имеет теперь значение и результаты виновности, и внешняя реакция против этой действительности, состоящей в простых внутренних целях, выражается в сухом уничтожении этой реальной самости, у которой больше нечего и взять, кроме лишь самого ее бытия» [1]

3. Ужас и смерть.

Основной догмат просвещения, согласно которому люди от природы равны, а неравенство создается культурою, по существу ложен: люди от природы не равны и по мере усиливающейся диференциации, путем культуры и нравственных организаций, приходят ко взаимному признанию и нравственной оценке, в чем и состоит мера достижимого и законного равенства. Однако абсолютная свобода требует естественного равенства, и так как на пути ее постоянно стоит противоположная действительность, именно неравенство действительных индивидуумов, то абсолютная свобода находит себя вынужденною уничтожить эту

[1] Там же, стр. 433.

действительность и умертвить лиц, подозрительных для нее вследствие неравенства их образа мыслей. Уравнять людей — это значит отрезать головы, так как в них таятся неравенства дарований, знаний, образа мыслей, настроений и т. д. Как парикмахеры обрезают и уравнивают волосы, так и французская революция остригла государство, надеясь, что ужасами смерти неравенство образа мыслей будет изгнано до малейших следов. Чтобы уравнять людей, нужно их обезглавить, и головы срезывались, как волосы. Нигде в мире смерть не была более незначительною. «Поэтому единственное произведение и акт всеобщей свободы есть **смерть**, и притом **смерть**, не имеющая никакого внутреннего объема и завершения, так как то, что отрицается, есть недостигнутое существование абсолютно свободной самости; следовательно это самая холодная плоская смерть, имеющая не больше значения, чем разрубание кочана капусты или проглатывание воды. В этой плоскости состоит мудрость правительства, рассудок всеобщей воли, стремящейся осуществиться»[1].

Представляя абсолютную свободу и террор как последствия просвещения, как состояние, в котором просвещение познает плоды своих дел, и превосходно изображая приведенными словами безумие и пустоту страсти к всеобщему уравнению, Гегель очевидно имеет в виду французскую революцию, Руссо, Робеспьера, 1793 год, не называя однако имен, и этим вновь подтверждается то, что в Феноменологии он интересовался не связью с историею точек зрения сознания, а открытием и изображением их. К тому же, кто может помешать, чтобы суеверное убеждение в естественном равенстве людей не вернулось в мире, фанатически возбужденном классовою ненавистью, а вместе с ним и безумный метод эгализирования, эта фурия разрушения?

Мы уже несколько раз замечали, какое большое значение приписывает Гегель тому, что сознание проходит сквозь страх смерти и подвергается необходимости почувствовать смерть, этого своего абсолютного господина. В таком же положении находится и самосознание, которое в эпоху террора как бы сживается со смертью и ежедневно видит своими глазами ничтожество своей индивидуальности. «Люди, испытавшие страх перед смертью, своим абсолютным господином, опять получают склонность к отрицанию и различиям, распределяются по классам и возвращаются к частной ограниченной деятельности и, следовательно, к своей субстанциальной действительности»[2].

Абсолютная свобода и всеобщая воля не совпадают более с единичною самостью и ее непосредственною действительностью; эту последнюю приходится считать уничтоженною, тогда как абсолютная свобода сохраняется, но ее нужно понимать уже не как неочищенную волю отдельных лиц, а как бескорыстную или чистую волю и ее чистое самосознание. «Возникла новая форма **морального духа**».

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 432. Ср. стр. 435.

[2] Там же, стр. 434. Ср. наст. соч., кн. II, гл. IV, стр. 285 и сл., гл. VII, стр. 332 и сл.

III. Достоверный для себя или моральный дух.

1. Моральное мировоззрение [1].

Эта новая форма сознания, которою заканчивается четвертая главная ступень его, нашла свое историческое развитие в философии Канта, которую Гегель в ряду своих сочинений, не называя ее, уже в третий раз делает предметом подробной оценки: раньше он рассматривал ее в статье о «вере и знании» и в статье о «научных способах исследования естественного права» [2]. Чтобы подготовить победу своему учению, Гегель должен был вести борьбу против Шеллинга, Фихте и Канта. Против Фихте было направлено его первое сочинение о «Различии между системами философии Фихте и Шеллинга», против Шеллинга предисловие к Феноменологии, против Канта три названные статьи, в особенности в Феноменологии отдел о достоверном для себя духе или моральности.

Выражая вкратце то, что Гегель изложил чрезвычайно подробно и расчленил в ряду аргументов, мы определяем главный мотив изложения и опровержения кантовской нравственной философии и нравственного духа вообще следующим образом: мораль состоит из требований, необходимых и безусловных требований или постулатов, выполнение которых есть устранение и уничтожение морали. Нравственность имеет целью безнравственность! Словами «моральное миросозерцание» Гегель обозначает то, что моральный дух описывает «круг постулатов» и двигается в нем. В этих постулатах Гегель находит «целое гнездо бессмысленнейших противоречий» (Кант назвал космологическое доказательство «гнездом диалектических притязаний»), и называет это «подтасовкою» (Verstellung), так как моральный дух, сознавая противоречия, видит себя выпужденным все изменять положение своих требований, т. е. иначе ставить их или подтасовывать. Слово, употребляемое здесь Гегелем (Verstellung), имеет двойственный смысл (перестановка и притворство) и поэтому-то избрано им. Нравственное сознание подтасовывает не только свои положения, но и самого себя, так как оно не серьезно относится к своим утверждениям и не может серьезно относиться к ним [3].

Темою морального миросозерцания служит отношение между моралью и миром. Так как моральные цели имеют безусловное значение и должны быть выполнены, то следует предположить, что между моралью и миром, как поприщем для моральной деятельности, существует соответствие и гармония, а вовсе не противоположность. Эту гармонию следует постулировать. Постулировать что-нибудь—это значит требовать, чтобы что-нибудь мыслилось как существующее. Гармония между моралью и миром есть первый постулат или скорее основная тема всех постулатов, из которых состоит нравственное мировоззрение.

---

[1] Собр. соч. Гегеля, II. С. Достоверный для себя дух: моральность, стр. 437—492. а. Моральное мировоззрение. Стр. 438—448.

[2] Ср. наст. соч., кн. II, гл. III, стр. 261—264. Гл. IV, стр. 278—282

[3] Там же, стр. 441 и 449.

1. Эта тема распадается на три части. Мир противостоит моральному сознанию, как внешний мир или природа, следующая своим собственным законам и целям, не заботясь о моральных целях. Моральное настроение есть в то же время личное и индивидуальное убеждение; поэтому исполнимость и исполнение нравственных целей приводит к состоянию индивидуального удовлетворения, глубокого и постоянного счастия, которое составляет гармонию нравственности и блаженства и входит в гармонию нравственности и природы: эта гармония входит в область первого постулата и относится к нему, как частный случай к общему [1].

2. Природа противостоит моральному сознанию не только как внешний мир, но и содержится в самом моральном сознании, как его собственная природа, т. е. как чувственность, как влечения и склонности. Таким образом к первому постулату присоединяется второй. Содержанием первого постулата служит гармония между моралью и природою (блаженство), а содержание второго — гармония между моралью и чувственностью. Без первого постулата вселенная раскалывается на два противоположные мира: мир нравственных законов и мир естественных законов; без второго постулата человеческая природа раскалывается на две противоположные области: область долга и влечений. Единство мирового порядка требует реального значения первого постулата, единство морального самосознания требует реального значения второго постулата. Выражаясь иначе, гармония нравственности и природы есть конечная цель мира, а гармония нравственности и чувственности есть конечная цель нравственного самосознания. «Первым постулатом была гармония морали и предметной природы, конечная цель мира; вторым постулатом была гармония морали и чувственной воли, конечная цель самосознания, как таковая, следовательно первым постулатом служит гармония в форме всебытия, а вторым — в форме длясебябытия. Эти две крайние мыслимые конечные цели связываются, как посредствующим звеном, движением самого действительного поведения» [2].

3. Необходим еще третий постулат, соединяющий два первые, обе гармонии, обе конечные цели, мировой порядок и нравственное самосознание. Это последнее знает лишь одну цель: чистый долг. «Существует лишь одна добродетель, лишь один чистый долг, лишь одна мораль» [3]. Но, вступая в отношение к природе и миру, долг и нравственные законы умножаются; возникает множество нравственных отношений, которые для своего обоснования и святости требуют иного сознания, чем человеческое. Это иное сознание есть «господин и властитель мира, производящий гармонию морали и блаженства и в то же время освещающий различные формы долга, как многие» [4].

В сравнении с божественным сознанием человеческое сознание оказывается, вследствие своей ограниченности, до того несовершенным и, вследствие своей чувственности, до того нечистым в своих желаниях

[1] Ср. наст. соч., кн. II, гл III, стр. 438—443
[2] Там же, стр. 442
[3] Там же, стр. 455.
[4] Там же.

что оно способно ожидать блаженства, подаренного из милости, а не заслуженного достоинством. Чистотою отличается только его мышление «Абсолютное существо есть именно эта мысль, постулированная по ту сторону действительности; поэтому оно есть мысль, в которой морально несовершенная деятельность и воля признается совершенною, а следовательно, так как оно принимает эту волю за нечто достойное, оно распределяет блаженство согласно достоинству, именно согласно приписываемой заслуге. Этим заканчивается миросозерцание» [1].

4. Но здесь уже выступают противоречия в моральном миросозерцании Мораль существует или вполне, или ее вовсе нет, от нее нельзя ничего оторвать. Бытие или небытие! Или полная мораль или никакой. Если сознание долга и действительность, его собственная действительность не согласуются, то нет никакого морально-совершенного действительного самосознания, а следовательно, вообще нет никакого морально-действительного самосознания [2].

Этим колеблется второй постулат: гармония морали и чувственности. Так как мораль и чувственность постоянно противоречат друг другу, то их гармония становится задачею, решение которой отодвигается в бесконечность, хотя содержание ее требует реального существования. Человек постоянно должен работать над тем, чтобы его чувственность соответствовала морали, и должен прогрессировать в этом направлении, хотя никогда не может надеяться достигнуть этой цели [3].

Однако моральное сознание не может серьезно относиться к задаче, которую никогда нельзя решить, и к цели, которой никогда нельзя достигнуть. Поэтому оно должно подтасовывать свои положения и для себя.

2. Подтасовка [4].

Никогда нравственное миросозерцание философии Канта не сталкивалось с таким рядом направленных против него эпиграмматических шипов, как в этом отделе Феноменологии.

1. Блаженство, как награда за достоинство, составляет отдаленнейшую цель времен; и тем не менее всякий современный поступок должен быть добрым и чистым; и тем не менее всякий добрый поступок есть источник удовлетворения и счастия. Таким образом в настоящее время переносится то, что не должно быть в настоящем. Таким образом сознание показывает на деле, что оно не серьезно относится к этим постулатам.

2. В частной жизни, благодаря отдельным поступкам, в мире происходит бесконечно много добра. Однако моральное сознание низко ценит отдельные поступки и устремляет взор вверх к абсолютному добру, как возвышенной конечной цели мира или мировому благу,

[1] Там же, стр. 446.
[2] Там же, стр. 448.
[3] Там же, стр. 442.
[4] Там же, b. Подтасовка. Стр. 449—460.

стоящему выше всего единичного. Таким образом моральное сознание запутывается в следующем противоречии: «так как должно быть выполнено общее благо, то поэтому не делается ничего доброго» [1].

3. Всякая моральная деятельность состоит в постоянной борьбе с чувственностью. Как во всякой борьбе, так и здесь целью служит конечная победа. Как после каждой победы, так и здесь борьба вслед за победою должна прекратиться и не имеет права более существовать. Отсюда следующее противоречие: «так как моральная деятельность есть абсолютная цель, то абсолютная цель состоит в том, чтобы моральная деятельность вовсе не существовала» [2].

4. Однако победа или завершение морали, так как оно не может осуществиться в настоящем, отодвигается в будущий мир, в туманную даль, где ничего более нельзя различить точно, так что во всяком настоящем времени и действительности мораль сводится к промежуточным состояниям, т. е. к несовершенной морали, которая, собственно, вовсе не есть мораль.

Так как моральное сознание состоит в сознании борьбы и противоположности с чувственностью, то вместе с абсолютною победою над последнею, при достижении цели времен, моральное сознание и вместе с тем сама мораль потухают и уничтожаются. Если же мы предположим, что от указанных выше промежуточных состояний существует постепенное приближение к этой абсолютной цели, то эта прогрессирующая мораль должна была бы все более приближаться к своей гибели, т. е. быть постоянным исчезновением и убыванием [3].

Но если все промежуточные состояния составляют не совершенную мораль и потому, собственно, вовсе не представляют морали или равны неморальности, то и блаженство не может быть заслужено достоинством, а получается только из милости, т. е. люди не заслуживают и приобретают его, а только ожидают его и надеются на него. «Неморальность этим именно обнаруживает, что она такое, — именно, что она интересуется вовсе не моралью, а блаженством самим по себе без отношения к морали» [4].

Поэтому не может быть и речи о дисгармонии между нравственностью и блаженством в современном мире, в котором благо и наслаждение распределены так несправедливо, что доброму живется плохо, а дурному хорошо. Кого здесь назвать добрым или дурным, если в мире господствует неморальное настроение, и притом без всяких исключений? «Поэтому смысл и содержание суждения опыта состоит единственно в том, что некоторым людям блаженство не должно выпадать на долю само по себе, т. е. в этом суждении выражается з а в и с т ь, прикрывающаяся нравственностью. Основанием же, почему другим людям должно выпадать на долю так называемое с ч а с т ь е, служит дружба, которая в отношении этих людей и себя с о д е й с т в у е т этой милости, т. е. этому случаю и ж е л а е т его» [5].

---

[1] Ср. наст. соч., кн. II, гл. III, стр. 451.
[2] Там же, стр. 452.
[3] Там же, стр. 454.
[4] Там, же. стр. 455.
[5] Там же, стр. 455 и 456

Поэтому нет ни одного положения морального сознания, которого нельзя было бы поколебать указанием заключающихся в нем противоречий, ни одного утверждения, которого не пришлось бы взять назад, поставить иначе и отрицать, так что вообще на них нельзя смотреть серьезно. Главный пункт, опровергаемый критикою и полемикою Гегеля и дающий разветвления во все стороны, есть дуализм между моралью и действительностью, на котором покоится все моральное миросозерцание и против которого восстает новая форма морального духа.

3. Совесть, прекрасная душа. Зло и прощение его [1]

Гегель называет антиномиею морального миросозерцания вывод, что существует моральное сознание и что оно вовсе не существует, необходимость одну и ту же мысль отрицать и утверждать. Он обосновывает эту антиномию, исходя из дуализма между долгом и действительностью, дуализма, который превращает долг в нечто недействительное и потустороннее, а сознание морали в нечто недеятельное и лишенное результатов.

Из этого бездеятельного состояния моральный дух возвращается в себя и свою самодостоверность, как единственный источник своих актов: в его самости разрешается противоречие между долгом и действительностью, и дуализм уничтожается; он непосредственно сознает в себе справедливость и добро и действует, не мучая себя рефлексиями и всевозможными доводами. Его долг складывается из его убеждений, склонностей и мотивов. Здесь не может быть более речи о противоположности между разумом и чувственностью, между долгом и склонностью. Теперь уже нельзя сказать: «я убежден, что я должен исполнять долг ради долга», а нужно говорить: «у меня есть долг действовать согласно своим убеждениям, согласно моему знанию и совести, потому что это мое знание и мое убеждение».

Эта форма нравственного духа удачнее всего может быть названа «совестью». Совесть судит о долге, как Иисус Христос о субботе: не человек для субботы, а суббота для человека. «Долг уже не есть нечто общее, противополагающееся самости; он сознается не имеющим никакого значения в этом обособлении; теперь закон служит для личности, а не личность для закона» [2]. Именно эту мысль выразил и Якоби против нравственной философии Канта в своем письме к Фихте (1799). В характеристике совести и нравственного прекраснодушия в этом месте своей Феноменологии Гегель имеет в виду, без обозначения имени, точку зрения Якоби, вспоминая очевидно свою оценку философии Якоби в статье о «вере и знании» [3].

Совесть, о которой здесь идет речь, не есть вовсе обыденное сознание долга, руководящее нашими поступками, все равно, сообразны ли они или противны долгу; здесь идет речь о самодостоверности индивидуума, сознающего вполне свое достоинство, так что самоопреде-

---

[1] Там же, с. Совесть, прекрасная душа, зло и его прощение, стр. 460—492

[2] Там же, стр. 495.

[3] Ср. выше, кн. II, гл. III, стр. 264—270

ления его, именно потому что они принадлежат *ему*, не могут быть иными, как сообразными с долгом. «Эта совесть свободна от всякого содержания вообще; она отрешается от всякого определенного долга, который должен иметь значение закона; веря в себя, она обладает державною силою, абсолютною аутарксиею связывать и разрешать». «Итак, совесть в величии своей возвышенности над определенным законом и всяким содержанием долга влагает любое содержание в свое знание и волю. Она есть моральная гениальность, знающая, что внутренний голос ее непосредственного знания есть божественный голос». «Она есть также служение богу внутри себя, так как ее поведение есть созерцание этой своей божественности» [1].

Эта совесть прекраснодушна, поэтому словоохотлива и красноречива. Так как здесь речь идет прежде всего о личных, собственных и своеобразных убеждениях, которые не всякий имеет и знает, то истина их состоит прежде всего не столько в поступках, сколько в *уверениях*, что такие убеждения действительно выношены в душе, в высказывании, в речах в пользу их, и особенно в том, что однородные души сообщают друг другу свои убеждения и укрепляют друг друга в своей совестливости, которая не имеет ничего общего с обыденными чувствами долга и ординарною нравственностью. «Следовательно, дух и субстанция их связей состоит во взаимном уверении их в совестливости, в добрых намерениях, в наслаждении взаимною чистотою и в освежительном питании красотою знания и выражения, а также воспитания и лелеяния такого превосходства» [2].

Мораль Канта повелевает: ты не должен лгать, никогда, никоим образом! Ты не смеешь убивать! и т. д. Против этого восстает Якоби в *сообщенном выше письме Фихте*: «Да, я атеист и безбожник, желающий в противовес воле, которая ничего не желает, лгать, как лгала Дездемона, умирая; я хочу лгать и обманывать, как Пилад, выдававший себя за Ореста, убивать, как Тимолеон» и т. д. Далее он говорит также о срывании колосьев в субботу и о том, как суббота относится к человеку. Гегель хвалил эти слова Якоби, но не оставил без внимания и то, что Якоби говорит в первом лице «*я есмь*» и «*я хочу*» [3]. Приведенный пример чрезвычайно наглядно поясняет характер и высоту той совести, которая приписывает себе нравственную силу связывать и разрешать.

При этом моральном самоотражении легко может случиться, что суетность возрастет и сознание скорее станет расходоваться на суждения и речи, чем на деятельность, чтобы соприкосновением с действительностью не испортить свой туалет и не запятнать чистоту. Таким образом из совести возникает *прекрасная душа* (не в смысле «Признаний» в романе Гете), а в форме слабой и боязливой сантиментальности, которая испаряется и выдыхается. Этому сознанию нехватает силы отчуждения, «оно живет в страхе запятнать великолепие своего внутреннего мира деятельностью и бытием и, желая сохранить чистоту своего сердца, избегает соприкосновения с действительностью и пре-

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 473, 478.
[2] Там же, стр. 478.
[3] Ср. наст. соч., стр. 268.

бывает в своекорыстном бессилии отказаться от своего я, заостренного до крайней абстрактности». «Пустой предмет, который оно создает в себе, оно наполняет поэтому лишь сознанием пустоты, его деятельность есть тоска»; «в этой прозрачной чистоте своих моментов несчастная, так называемая, прекрасная душа истлевает в себе и исчезает, как бесформенный аромат, расплывающийся в воздухе»[1].

Перед совестью, которая полагает свой центр тяжести не в понятии долга, а только в своих личных убеждениях и направлениях воли, открываются два пути, которые она избирает для своего самораскрытия: один ведет через высказывание убеждений и уверение в собственной совестливости к описанному бездеятельному существованию прекрасной души, которая истлевает в себе; другой ведет через энергичную деятельность на основании собственных мотивов и стремлений к такой противоположности с общим сознанием и обыкновенною моралью долга, что эта совесть на свой риск оказывается своевольною, своекорыстною, в высшей степени эгоистическою, короче говоря, она оказывается злым настроением, которое под маскою совестливых убеждений, под видом справедливости и добра ведет игру лицемерия, заслуживающего изобличения. «Это настроение в самом деле признает себя злым, утверждая, что действует по своему внутреннему закону совести, в противоположность признанному общему закону. В самом деле, если бы этот закон и совесть не был законом единичности и произвола, то он был бы не внутренним личным, а общепризнанным. Поэтому тот, кто говорит, что действует против всех по своему закону и совести, говорит на самом деле, что он третирует других»[2].

Таким образом возникает противоположность между «злым» и «оценивающим сознанием». Оценивающее сознание везде шпионит, разыскивая своекорыстные и злые цели, и, всегда стремясь изобличать, оно причисляет также великих мировых деятелей к злым и дурным людям, так как они избрали и осуществили свои мощные цели не по руководству обыкновенной морали долга; до глубины души охваченные своею целью, со страстною душою, они до такой степени превратили великую цель в свое дело, в свою ближайшую личную заботу, что здесь нельзя проводить различия между своекорыстием и самопожертвованием. Оценивающее сознание также не делает различия, а объявляет все мотивы своекорыстными, утверждая, что великие люди действовали лишь из славолюбия, честолюбия, стремления к счастью, блаженству и т. п. «Ни один поступок не может избежать подобной оценки, так как долг ради долга, эта чистая цель, есть нечто недействительное: свою действительность он получает в деятельности индивидуума, и поступок таким образом до известной степени имеет частный характер. Для камердинера нет героя, не потому что хозяин его не герой, а потому что оценивает его камердинер, с которым хозяин имеет дело не как герой, а как существо, питающееся, пьющее, одевающееся, вообще сталкивающееся в единичности потребностей и пред-

[1] Собр. соч. Гегеля, II, стр. 480 и 481

[2] Там же, стр. 481—483.

ставлений. Таким образом для оценки нет ни одного поступка, в котором она не могла бы противопоставить сторону индивидуальной единичности общей стороне поступка и не могла бы в отношении к действующему лицу разыграть роль камердинера нравственности. Это оценивающее сознание таким образом само оказывается низменным, потому что оно раздваивает поступок, производит и поддерживает его неравенство с самим собою. Далее, оно оказывается лицемерным, потому что считает такую оценку не одною из форм злобы, а правильно действующим сознанием; в своей недействительности и суетном признании за собою лучшего знания оно ставит себя выше произведенных актов и хочет выдать свои недеятельные речи за превосходную действительность». В этих словах уже высказывается логика, управляющая оценкою исторических величин в философии истории Гегеля [1].

Из дуализма долга и действительности вытекли все постулаты и противоречия, которые составляют содержание и «подтасовки» морального миросозерцания. Этот дуализм уничтожен; единство долга и действительности (естественной индивидуальности) есть совесть, из которой сперва возникла противоположность между деятельною, практическою и недеятельною, теоретическою совестью в форме «прекрасной души» и, наконец, противоположность между злым и «оценивающим сознанием», противоположность, которою завершился дуалистический характер морального духа. Теперь обе стороны этой противоположности сделались равными друг другу. Оценивающее сознание, которое казалось себе и нам общим сознанием или голосом мира, на самом деле обладает именно теми свойствами, какие, по его мнению, принадлежат злому сознанию, между прочим великим мировым деятелям: оно ничтожно, эгоистично и лицемерно. Зло оказывается на обеих сторонах: оценка одной стороны оказывается такою же злою, дурною и бессовестною, как деятельность другой стороны. Если, как этого требует самосознание, каждая из обеих сторон познает свое ничтожество, очищается и восстановляет чистоту самосознания или я, то противоположность разрешается и с обеих сторон возникает «примирение», которое Гегель назвал «злом и прощением его». «Раны духа исцеляются, так что не остается рубцов». Противоположность не исчезла, скорее она остается в полной действительности и силе: на каждой стороне стоит действительное знание, самосознание, я, но так, что они друг друга признают, а не отрицают. Впервые теперь самосознание удвоилось в истинном смысле этого слова. Это взаимное признание есть абсолютный дух. Противоположность не исчезла, а примирена. «Это примиряющее я, когда оба я от-

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 484—486. Ср. Гегель, Лекции по философии истории, т. IX, стр. 39—41. Здесь Гегель ссылается на вышеприведенные слова, не указывая места, где они находятся. Гете десять лет спустя сказал то же самое, но слова Гете находятся уже в романе «Wahlverwandschaften» (1809), где они приведены среди цитат, заносимых Оттилиею в свой дневник (Собр соч., 1850, т. XIV, стр. 352): «говорят, что для камердинера нет героя, но это потому только, что герой может быть признан лишь героем. В свою очередь, камердинер, вероятно, умеет ценить равного себе». Кто это «говорят»? Не следует ли предположить, что Оттилия Гете заглянула в Феноменологию Гегеля, где эти слова приведены без «говорят»?

влекаются от своего противоположного бытия, есть бытие удвоившегося я, которое в этой двойственности остается равным себе и в своем полном отчуждении и своей противоположности имеет достоверность самого себя; это являющийся бог среди двух я, знающих себя, как чистое знание» [1].

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ.

РЕЛИГИЯ И АБСОЛЮТНОЕ ЗНАНИЕ.

I. Сущность и ступени религии. Естественная религия [2].

Явление абсолютного духа, т. е. его сознательность или абсолютный дух, как предмет сознания, есть религия. В этой пятой главной ступени сознания содержатся предыдущие, как снятые моменты, самосознание, разум и дух. Уже и раньше мы встречались с религией, или, по крайней мере, с религиозными представлениями в различных формах: на ступени самосознания она являлась в форме несчастного самосознания, в мире нравственного духа, как религия подземного мира, именно как вера в ужасную скрытую силу судьбы и в Эринию усопшего духа, в мире, отчужденного от себя духа, как царство веры в борьбе с просвещением и как религия просвещения, наконец, в достоверном для себя духе, как религия нравственности.

Так как религия познает сущность бога не через понятия, а всегда созерцает ее в образах, то она не есть еще высшая и совершеннейшая ступень сознания; она есть, без сомнения, высшая ступень в отношении своего предмета, но не знания о нем. Знание совершается в форме мышления в понятиях; мыслить в образах — это значит представлять: таков характер духовной деятельности, с которою связана религия и выше которой она не может стать.

Ступени религии характеризуются ближайшею определенностью образов, которые, согласно прогрессивному порядку вещей, восходят от естественных к духовным, пока не достигнут той формы, когда абсолютный дух является таким, каков он по истине, т. е. открывает себя. Абсолютное существо является в произведениях природы, в наглядных созданиях духа, именно в произведениях искусства и, наконец, в адэкватной себе форме: соответственно этому Гегель различает, как три главные ступени религии, «естественную религию, художественную религию и откровенную религию» [3].

Религии не делаются, а переживаются. Способ, каким человеческому духу является и формируется для него божественное, т. е. его

---

[1] Там же, стр. 487—492.

[2] Там же. СС. Религия, стр. 492—573. VII. Религия, стр. 492—500.

[3] А Естественная религия, стр. 500—509. В. Художественная религия, стр. 509—543. С. Откровенная религия, стр. 542—573. Гегель назвал вторую главную ступень «искусственною» религиею (künstliche Religion) в отличие от «естественной» (стр. 499—500), но, находя это выражение двусмысленным и неудачным, он заменил его лучшим выражением «художественная религия» (Kunstreligion).

ближайшая, глубочайшая сущность, сообразуется с судьбою, испытываемою человеческим духом и вырабатывающею его. Человек отражается в своих богах.

1. Ступени религии и история религии.

Если сравнить названные ступени религий с историею религии, то Гегель, говоря о естественной религии, имел в виду восточную религию в некоторых из ее форм, которых он не определил точнее; говоря о художественной религии, он имел в виду греческую, а под откровенной подразумевал христианскую. Параллель между естественною и восточною религиями мотивируется лишь намеками на индийскую и египетскую религии. В естественной религии Гегель различает три последовательные прогрессирующие формы, которые можно обозначить, как свет, жизнь и дело; у него они называются «светлая сущность», «растение и животное» и «мастер»[1].

2. Индийская и египетская религии.

Созерцание божества, как светлой сущности в «струях света и пожирающих потоках пламени», тотчас же напоминает нам индийское учение об эманации: это свет, восходящий и проникающий вселенную, не возвращаясь в себя, т. е. не принимая формы живых и сознательных явлений; это пантеизм всеединого, атрибуты которого «не достигают самостоятельности, а остаются лишь именами многоименного единого. Это единое окутано разными силами бытия и формами действительности, как лишенными самости украшениями; они суть лишенные собственной воли посланники его могущества, наглядные изображения его великолепия и голоса его славы»[2].

Невинность религии, обоготворяющей растения, и дикая животная жизнь, как символ разрушительных народных войн, картина народов, рвущих друг друга на части, подобно диким зверям, завоевание и «кастовое подчинение» снова напоминают нам индийскую религию, которая подавляет развитие свободного самосознания.

Мастер, в качестве произведений которого приводятся пирамиды и обелиски, обозначает творческую деятельность египетского духа, который создает такие творения с застывшею правильностью, наподобие исполинских кристаллов, инстинктивно, как пчелы строят свои ячейки. Это творческое стремление к созиданию возвышается над неорганическими формами и переходит к образам животных, создавая себе иероглифическое выражение в немых и огромных картинах; оно смешивает бессознательные формы с сознательными, строит из них загадочные сочетания и доходит до человеческого образа, до колосса Мемнона, который еще не одушевлен духом языка, а только звенит при встрече с первым лучом света. «Душа статуи, имеющей человеческую форму, не выходит еще из внутреннего мира, не становится еще языком, бытием,

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, A. Светлая сущность, стр. 502—504. B. Растение и животное, стр. 504—506. C. Мастер, стр. 506—509.

[2] Там же, стр. 504.

которое в себе самом есть внутреннее бытие». «Поэтому мастер соединяет оба образа, смешивая естественную и сознательную форму, и эти двусмысленные загадочные для самих себя существа, сознательное в борьбе с бессознательным, просто внутреннее с многосторонним внешним, темнота мысли вместе с ясностью выражения высказываются на языке этой с трудом понятной мудрости»[1].

II. Художественная религия.

Созидая значительные и загадочные образы, эту помесь животного и человека, мастер пробивается на свет. Решение загадки состоит в победе духа над низшими формами природы и изображении его в адэкватной ему человеческой форме. Мастер становится художником и духовным тружеником; религия превращается в художественную религию, в которой все принимает форму художественного произведения: культ, общественная и духовная жизнь. Действительный дух, выражающий и созерцающий свою сущность в художественной религии, есть «свободный народ, в котором нравы составляют субстанцию всех, а действительность и бытие ее знает всех и каждого в отдельности, как свою волю и акт». Так как культ не заключает в себе полной конкретной жизни, а противостоит действительности и отделяется от нее в форме служения во храме, то Гегель назвал его «абстрактным художественным произведением», в отличие от «живого» «духовного художественного произведения». В этих трех ступенях видит он развитие художественной религии[2].

Ни в одной области Феноменологии Гегель не черпал содержания из таких широких и вдохновенных образов, как здесь, где речь идет о духе и религии греческого народа. Невольно вспоминаем мы здесь о влиянии его юношеской дружбы с Гельдерлином в Тюбингене и Франкфурте; из его прежних сочинений мы вспоминаем статью «о научных способах исследования естественного права», в особенности главу об «абсолютной нравственности»[3]. Рассуждения о «художественной религии», о восходе и закате мира, полного идей и красоты, заключают в себе также прекраснейшие места Феноменологии.

Эпоха абсолютного искусства, как называет ее Гегель, характеризуется и обусловлена тем, что связи нравственного духа уже разрыхлены и ослаблены; центр тяжести нравственной субстанции, которая проникает все особи и делает их членами гармонического целого, сдвинут и сделался легким; таким образом является «абсолютное легкомыслие нравственного духа», свобода индивидуумов, самосознание, законченное и в то же время свободное, овладевает субстанцией и выводит ее содержание из ночной глубины ее художественной деятельности в совершенную форму художественного произведения. Это вочеловечение бога

[1] Там же, стр. 506—509.

[2] Там же, A. Абстрактное художественное произведение, стр. 509—522. B. Живое художественное произведение, стр. 522—527. C. Духовное художественное произведение, стр. 527—542.

[3] Ср. наст. соч., кн. I, гл. II, стр. 17—19, гл. IV, стр. 37—44, кн. II, гл. IV, стр. 283—294.

в греческом искусстве Гегель выражает следующими замечательными и глубоко значительными словами: «Эта форма есть ночь, в которой субстанция обнаружена и сделала себя субъектом; из этой ночи чистой достоверности самого себя нравственный дух восстает как образ, освобожденный от природы и своего непосредственного бытия»[1].

1. Культ. Абстрактное художественное произведение.

В храме статуя бога, принявшая человеческую форму, является не как темное естественное существо, не в виде титанического чудовища, а в олимпийской ясности и красоте. Как бы толпа к ней ни относилась, изумляясь и почитая, поклоняясь и принося жертвы, или иногда обсуждая и наставляя с видом знатока, художник есть творец ее и мастер и чувствует себя таковым. Немое художественное произведение не есть предмет культа. Если бог должен присутствовать в своей общине, как этого требует культ, то обе стороны должны быть одушевлены языком: язык благоговейной общины есть гимн, а языком богов служат оракулы, и, по словам Антигоны, тот надежный неписаный закон богов, который вечно живет и о котором никто не знает, с каких пор он явился. Однако, «в ночь, когда обнаруженная субстанция делает себя субъектом», также и вечные законы истины и добра перестают быть языком богов, и самосознание, познающее мышление, открывает, что оно само есть источник их. Оракулы остаются при богах, и у них сосредоточиваются не общие истины, а частные дела народа и полезные советы, касающиеся случайного и единичного. «Известный мудрец древности искал в своем собственном мышлении, что такое добро и красота, а демону предоставлял знать ничтожное случайное содержание знания, например, следует ли ему вступать в сношение с тем или другим лицом, полезно ли кому-либо из знакомых совершить поездку и тому подобные маловажные вещи, точно так же и общее сознание заимствует свое знание о случайном от птиц или от деревьев, или от пышущей жаром земли, пары которой отнимают у самосознания его обдуманность; в самом деле, случайное есть нечто чуждое и необдуманное, и нравственное сознание поэтому позволяет себе определяться в отношении случайного также необдуманным и чуждым для себя способом, как бы бросая жребий»[2].

Благоговейный гимн не есть поступок и не имеет продолжительного предметного бытия. Для культа необходимо и то и другое. Действительным поступком служит жертва животными и плодами, уступка имущества, которая, однако, благодаря жертвенному пиршеству, возвращается и превращается в наслаждение. Предметное сохранение благоговейного настроения состоит в украшении жилища богов и в подарках, посвящаемых богу. «Однако, таким образом, не только оказывается почесть богу, и благословение его благосклонности истекает на трудящегося при этом человека не только в представлении, так как работа его имеет при этом и обратное значение в сравнении с первым

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 511 и 512

[2] Там же, стр. 514—518

своим значением уступки и почести другому существу. «Жилища и портики богов служат для употребления людей: сокровища, сохраняемые в них в случае нужды принадлежат человеку: почести, сказываемые богу в форме украшений, суть почести поэтически одаренного и великодушного народа». «Оказывая почести и принося дары, он непосредственно наслаждается своим собственным богатством и великолепием»[1]

2. Живое художественное произведение.

Сознавая свое единство с божественными жизненными силами, религиозный народ совершает мистическое празднество Цереры, общественные празднества Вакха, и проявляется, подобный статуям своих богов, в обнаружении своей силы и красоты, не покоясь, а в борьбе движения и силы. Таким образом художественная религия развивается в элевзинских мистериях, в дионисиях и национальных играх, как «живое художественное произведение». «Мистический элемент состоит не в сокровенности тайны или незнании, а в том, что самость знает свое единство с сущностью, и эта последняя таким образом обнаруживается. Только самость открывается себе, или то, что открывается себе, достигает этого только в непосредственной достоверности себя»[2]

Похищение Прозерпины, жалоба Цереры, триумфальное шествие Вакха, приходящего с востока, превращаются в греческих празднествах Цереры и Вакха в живое художественное произведение. «Земной дух в своей метаморфозе, в первом случае в женский принцип кормления, во втором случае в мужской принцип активной силы самостоятельного бытия, становится отчасти покоящеюся субстанциею, отчасти духовным брожением». «Таким образом посредством культа самосознательному духу в нем самом обнаружилась простая сущность, как движение, отчасти к тому, чтобы выступить из своей ночной сокровенности в сознание и быть его питающею в тиши субстанциею, а, отчасти, в свою очередь, к тому, чтобы опять потеряться в подземной ночи, в самости и пребывать наверху лишь в тихой материнской тоске. Между тем открыто выраженное стремление есть многоименная светлая сущность восхода и ее бурная жизнь, которая, также отвлекшись от своего абстрактного бытия, сначала сосредоточивается в предметном бытии плода, а затем, отдаваясь самосознанию, в нем достигает настоящей действительности — и вот странствует в виде толпы восторженных женщин, как необузданная суета природы в самосознательной форме». Нам вспоминаются при этом слова Шиллера о шествии Вакха: «Шли впереди и фавны, и сатиры, кругом толпы неистовых менад» и т. д.

В уме Гегеля мистерия художественной религии невольно сопоставляется с таинством откровенной религии: жертва вочеловечившегося естественного духа с жертвою вочеловечившегося бога (абсолютного духа). Он говорит о естественном духе: «Его самосознательная жизнь есть поэтому лишь мистерия хлеба и вина, Цереры и Вакха, а не других, действительно высших богов, индивидуальность которых заклю

[1] Там же, стр 522

[2] Там же, стр. 524

чает в себе, как существенный момент, самосознание, как таковое. Следовательно, в нем дух еще не принес себя в жертву, как самосознательный дух, и мистерия хлеба и вина не есть еще мистерия плоти и крови» [1].

Истинное откровение вочеловечившегося естественного духа есть красота и сила действительного человека и его праздничное великолепие. «Такой культ есть праздник, устраиваемый человеком в честь самого себя». «Следовательно, человек ставит себя на место статуи, как образ, выработанный и воспитанный для совершенно свободного движения, подобно тому как статуя есть совершенно свободный покой; он есть одушевленное живое художественное произведение, сочетающее силу с красотою; украшение, которым почитается статуя, достается ему в удел, как награда за его силу и честь быть среди своего народа вместо каменного бога высшим телесным изображением его сущности».

3. Духовное художественное произведение.

Обе стороны живого художественного произведения должны быть составляющие члены нравственного целого (государства), а народные вом элементе самость, а во втором духовная сущность находится вне себя. Единственный элемент, которым может быть произведено это соединение, так чтобы внутреннее и внешнее, вдохновение и образная форма, вполне соответствовали друг другу, есть язык, но не вакхического, а поэтического обдуманного вдохновения, не двусмысленное изречение оракула, не гимн, восхваляющий лишь отдельного бога, не бессодержательный лепет вакхического исступления, а полный мысли, образов и благозвучия язык поэзии, поэтическое художественное произведение: эпос, трагедия и комедия.

1. Источником событий, рассказываемых в эпосе, служат не лица, составляющие члены нравственного целого (государства), а народные духи или народности, входящие в целый народ и соединяющиеся под руководством (но не господством) одного из князей для общего предприятия. Народные духи индивидуализируются в своих богах и героях; народная война, описываемая в эпосе, индивидуализируется в борьбе героев и в споре богов, который породил войну и вмешивается в борьбу героев. Над всем этим миром, полным силы и красоты, царит слепой рок, который предопределил гибель, судьбу всего преходящего, всем этим образам, народам, их богам и героям. Как бы символом всего этого мира служит судьба сильнейшего и прекраснейшего из героев его, которому предопределено умереть в ранней юности; он знает эту свою судьбу и горюет о ней.

Однако подвиги героев и их судьба сохраняются в памяти и распространяются устами певца, который на языке эпоса возносит образы героев из преходящего бытия в эфир представления (представленности) и увековечивает здесь. «Его пафос есть не оглушающая естественная

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 521—525.
[2] Там же, стр. 532 с. Ср. стр. 539.

сила, а Мнемозина, обдуманность и установившаяся внутренность, воспоминание о сущности, прежде бывшей непосредственною. Это орган, исчезающий в своем содержании; значение имеет не его собственная самость, а его муза, его общая песнь» [1].

2. Эпическая судьба пуста и должна быть наполнена содержанием действия. Герои должны не только претерпевать свою судьбу, но и создавать ее. Эта судьба, приводящая в движение характеры и вытекающая из их формы, пафоса и способа действий, есть **трагическая** судьба, и выражением ее на языке поэта служит **трагедия**. Мы находимся здесь уже не на арене народного собрания, а на почве нравственного духа, который распадается на противоположности семьи и государственной власти, подземного и высшего права, божественного и человеческого закона, женского и мужского характера. Мы напоминаем нашим читателям обо всем, что мы уже слышали от Гегеля, об Эвменидах Эсхила и Антигоне Софокла, по вопросу о типах трагических столкновений [2].

3. Мы вспоминаем также глубокомысленные слова Гегеля о неизбежном ослеплении трагических характеров: их пафос одновременно освещает и отуманивает их, так что они очень ясно видят одну силу, на которую направлено их действие и, наоборот, совсем не видят другой силы, которую они возбуждают против себя. Они хорошо видят цели своих поступков, но не следствия их. Поэтому судьба их двусмысленна: они достигают цели и гибнут. Поэтому и изречения судьбы двусмысленны: изречения Пифии, как и ведьм Макбета; поэтому и Гамлет опасается, что дух его отца, открывающий ему совершившееся, может быть духом лжи. «Исступление жрицы, нечеловеческий образ ведьм, голос дерева, птицы, сон и т. п. не относятся к числу способов проявления истины; это предостерегающие знаки обмана, необдуманности, единичности и случайности знания» [3].

4. Трагическая судьба состоит в искуплении вины или в **трагическом примирении** и приводит или к гибели враждебных сил, т. е. к смерти, подобно тому, как погибли Антигона и семья Креона, или в оправдании, не в вине, которую ничто не может переделать, а в преступлении, подобно тому как Ореста оправдывает богиня Афина в Эвменидах Эсхила. «Трагическую судьбу первого рода Гегель называет «**летою подземного мира**», а судьбу второго рода он прекрасно называет «**летою высшего мира**» [4].

5. В сознании зрителя трагические действия вызывают ряд мудрых, сообразных со страданиями и судьбою характеров рассуждений о жизни, которые относятся к делу, и потому творец трагедии включает их в свое произведение и выражает устами «хора старости», как представителя народа. Под впечатлением трагического действия, господствующих в нем страстей и управляющих им высших сил хор испытывает чувства сострадания и страха. «В **страхе** перед высшими силами, как непо-

---

[1] Там же, стр. 528.

[2] Ср. выше, кн. II, гл. IV, стр. 285—291, гл. X, стр. 379—387. Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 533 и 534.

[3] Там же, стр. 535—537.

[4] Там же, стр. 537.

средственными орудиями субстанции, в страхе перед их борьбою друг с другом и перед простою самостью необходимости, которая давит их, как и живых существ, связанных с ними, а также в **сострадании** к этим живым существам, которых зритель вместе с тем признает одинаковыми с собою, для него проявляется лишь пассивный ужас этого движения, беспомощное сожаление и в конце концов пустой покой покорности року, результат которого представляется не как необходимое действие характера и не как деятельность абсолютного существа в себе самом»[1].

6. В дальнейшем развитии художественной религии все глубже и могущественнее обнаруживается действительный человек, как творческое основание, из которого выходит и к которому возвращается эта религия со всем ее содержанием. Собственно, художественную религию создает этот действительный человек, **художник**; он — творец статуи бога и всего подобающего ей поклонения и почитания; как поэт, он творец трагедии; как актер, этот действительный человек в маске, он художник, изображающий характеры в действии и страдании; наконец, сознание зрителей, народа и хора принадлежит действительным людям, которые созерцают развитие страстей и сил судьбы и именно вследствие этого возвышаются над ними. Этому прогрессу художественной религии, этому нисхождению ее благодаря искусству в глубину действительного сознания, этому возвышению сознания Гегель приписывает огромное значение. Именно благодаря художественной религии, действительное сознание лишает небо его населения и, порождая, изображая и созерцая религиозные силы мира, подчиняет их себе. «Герой, выступающий перед зрителем, раздробляется и существует в своей маске и зрителе, в личности и в действительной самости, самосознание героя должно выступить из своей маски и изобразиться таким, каким оно знает себя, как судьбу богов хора и самих абсолютных сил; оно не обособлено более также и от хора, т. е. общего сознания»[2].

7. Действительное самосознание представляет себя, как судьбу богов. Это совершается в **комедии**. Тайна богов выдана действительному сознанию; их естественная сущность происходит из царства элементов; они — **облака** и исчезают, как пар. Их нравственная сущность состоит в идеях добра и красоты, которые, сделавшись игрушкою диалектики, наполняются любым содержанием и отдаются в жертву легкомыслию юношества, обольщенного таким образом. Не остается ничего, кроме **единичной самости**. «Художественная религия завершилась в ней и вполне вернулась в себя. Так как именно единичное сознание в достоверности самого себя представляется, как эта абсолютная сила, то эта сила потеряла характер чего-то лишь **представленного**, вообще **отдельного** от сознания и чуждого ему, каковы были статуи и живые и прекрасные телесность или содержание эпоса и силы и герои трагедии; — это единство не есть **бессознательное** единство культа и мистерий: в самом деле, настоящая самость актера совпадает

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 532 и сл. Ср. стр. 539.
[2] Там же, стр. 539. Ср. стр. 531 с.

с его личностью, так же, как и слушатель чувствует себя вполне у себя дома в том, что̀ ему представляют, и видит самого себя изображенным на сцене. Это самосознание созерцает, что все, принимавшее форму противоположной ему существенности, скорее разложилось в нем и находится в его власти, в его мышлении, бытии и деятельности; это возврат всего общего в достоверность самого себя, которая, таким образом, есть полная безопасность и призрачность всего чуждого, а также благосостояние и такое спокойное согласие на самоудовлетворение сознания, какого вне этой комедии нигде не встречается» [1].

III. Откровенная религия [2].

1. Гибель художественной религии.

Нравственный дух и художественная религия находятся в связи и составляют вместе сущность и красоту греческого мира. Однако нравственный дух погиб в правовом состоянии, а художественная религия в комедии, и правовое сознание, как и комическое, имеют своим субъектом единичную действительную самость. Теперь господствует положение: «самость есть абсолютная сущность» [3]. В ней потонул мир, полный великолепия и красоты; в ней и из нее, из единичной действительности самости должен восстать спаситель и искупитель мира, составляющий предмет откровенной религии. Эту гибель художественной религии и возникновение высшего сознания Гегель описал на странице своей Феноменологии, которая по форме и содержанию составляет, конечно, прекраснейшее место всего сочинения, а потому мы его приводим здесь. «Таким образом в правовом состоянии потонул нравственный мир, а религия его исчезла в комическом сознании вместе с несчастным знанием обо всей этой потере. Для него потеряна самоценность его непосредственной личности, а также и опосредствованной, мыслимой. Точно так же исчезло доверие к вечным законам богов и онемели оракулы, содействовавшие знанию частного. Статуи сделались лишь трупами, от которых отлетела оживляющая душа, а гимны превратились в слова, из которых испарилась вера; на столах богов нет духовной пищи и питья, а игры и празднества не возвращают сознанию радостного единства его с сущностью; произведениям музы недостает силы духа, у которого возникала достоверность самого себя из гибели богов и людей. Они сделались тем, чем служат для нас: это прекрасные плоды, сорванные с дерева; благосклонная судьба подарила их нам, как девушка подносит сорванные плоды; нет более действительной жизни их бытия, нет дерева, приносившего их, нет земли и элементов, составлявших их субстанцию, нет климата, создававшего их определенность, или смены времен года, управлявших процессом их возникновения. Таким образом судьба вместе с произведениями того искусства не дает нам соответствующего

[1] Там же, стр. 541 и 542.
[2] Там же, с. Откровенная религия, стр. 542—573.
[3] Там же, стр. 543.

им мира, не дает весны и лета нравственной жизни, в которой они цвели и созревали, а представляет нам лишь неясное воспоминание об этой действительности. Поэтому наша деятельность в наслаждении ими не есть служение богу, благодаря которому в нашем сознании возникла бы его совершенная истина, наполняющая его; эта внешняя деятельность, стирающая с этих плодов капельку дождя или пылинку; на место внутренних элементов захватывающей, творческой и одушевляющей действительности нравственного она ставит широкие леса мертвых элементов, их внешнего бытия, языка, исторических подробностей и т. п. не для того, чтобы сжиться с ними, а лишь для того, чтобы представить их себе. Однако девушка, подающая сорванные плоды, есть нечто большее, чем природа, распавшаяся на свои условия и элементы, дерево, воздух, свет и т. д., непосредственно предложенные ею, так как она высшим образом сочетает все это в луч самосознательного глаза и жест передачи; точно так же дух судьбы, доставляющей нам эти художественные произведения, есть нечто большее, чем нравственная жизнь и действительность того народа, так как он есть введение внутрь (воспоминание) духа, еще отчужденного в том народе; — это дух трагической судьбы, которая собирает всех индивидуальных богов и аттрибуты субстанции в один пантеон духа, самосознающего себя, как дух» [1].

2. Вочеловечение бога.

Главное различие между художественною и откровенною религиею, если выразить его коротко и определенно, не словами Гегеля, правда, а согласно смыслу и духу его Феноменологии и всего учения, состоит в следующем: в художественной религии единство божественного и человеческого состоит в обожествлении человека, а в откровенной религии, наоборот, в вочеловечении бога. Первая есть апофеоз, а вторая — воплощение. Художественная религия создается искусством, а искусство художником. По Геродоту, Гомер и Гезиод создали грекам их богов. Скульпторы, певцы, трагические и комические поэты, зрители и хор суть все отдельные действительные люди: они творцы художественной религии, а не предмет ее. Боги суть обожествленные люди, но не в смысле эвгемеризма, утверждающего, что это умершие люди, благодетели человечества, вожди и т. д.; они созданы вдохновенною фантазиею, возвысившеюся до идеалов человеческой силы и красоты под влиянием религиозного созерцания сил природы.

То, что в естественной и художественной религии играло роль создателя и творца религии, становится теперь предметом ее, то, что было там скрыто в темной глубине сознания, развертывается теперь и становится таким образом откровенным. Этого требует великий ход развития человеческого сознания, с которым рука об руку идет великий ход человеческих вещей. Формулою Гегеля это можно вы-

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 545 и 546.

разить так: сознание становится теперь для себя тем, чем оно было в себе.

Предметом откровенной религии служит отдельный действительный человек в его естественности, беспомощности, наготе; это, говоря библейским языком, сын человеческий, не имеющий, где преклонить свою голову; но в то же время его самосознание знает о своем единстве с вечным существом, первоосновою всего бытия; говоря библейским языком, он сын бога живого. Как сын человеческий, он человек подобно всем другим людям; как сын божий, т. е. как религиозное самосознание, он есть абсолютно единственное существо. Различие и единство этих двух сторон его сущности, т. е. его религиозного самосознания, Гегель попытался выразить в следующих характерных для него туманных выражениях, понятных после сказанного: «Об этом духе, который покинул форму субстанции и вступил в бытие в форме самосознания, можно сказать, — если пояснить это отношениями, встречающимися в процессе естественного рождения, — что он имеет действительную мать, но в себе сущего отца, так как действительность или самосознание и всебебытие, как субстанция, суть два его момента, благодаря взаимному отчуждению которых, именно превращению одного в другое, он вступает в бытие, как это их единство» [1].

То же самое можно выразить иначе и короче таким образом: абсолютная сущность есть дух, т. е. самосознание. Когда он является, как таковая, она становится такою, какова она есть по истине, т. е. открывает себя. Таков смысл и содержание откровенной религии. «Надежды и ожидания прежнего мира стремились исключительно к этому откровению, к тому, чтобы созерцать абсолютную сущность и найти себя в ней; эта радость созерцать себя в абсолютной сущности выпадает на долю самосознания и охватывает весь мир, так как дух или простое движение указанных чистых моментов выражает именно то, что сущность впервые познается, как дух, вследствие того, что она созерцается, как непосредственное самосознание» [2].

3. Община.

Это религиозное самосознание не может быть искусственно выдумано и сочинено, его нужно пережить: оно есть действительный человек, и вера в него есть община, как бы клетка, из размножения и организация которой возникает новая и абсолютная мировая религия. «Есть вера мира в то, что дух существует, как самосознание, т. е. как действительный человек, что он существует для непосредственной действительности, что верующее сознание видит, чувствует и слышит эту божественность. Таким образом это не воображение, а это действительно так». «Это вочеловечение божественной сущности, или то, что она по существу и непосредственно имеет форму самосознания, составляет простое содержание абсолютной религии» [3].

[1] Там же, стр. 547. Ср. стр. 572.
[2] Там же, стр. 552.
[3] Там же, стр. 549.

Как предмет чувственной доверности, богочеловек есть единичный преданный гибели объект, перестающий существовать. Ради своей вечной истины он вознесился из царства чувственного настоящего в царство представления в духе и вере общины; теперь он является, как этого требуют законы представления, в пространственно-временном отдалении, так как представления подчинены формам времени и пространства и потому связаны с противоположностью или раздвоением здешнего и того мира. Представление смешивает вечное происхождение с временным, вечное бытие с временным быванием и событиями. Так как его более не видят, то хотят знать, что̀ рассказывают о нем видевшие его; так как его более не слышат, то хотят знать от слышавших его, что он сказал [1].

Согласно природе представления, в котором состоит духовная деятельность верующей общины, вечное понятие богочеловека распадается на временной ряд лиц и событий, и таким образом возникает история, смешивающая вечное и временное и стремящаяся связать небесное и земное царство. Весь мир представлений имеет д у а л и с т и ч е с к и й характер, и абсолютная религия, как она живет в вере общины, остается на ступени представлений.

Если богочеловек представляется как сын божий, то бога нужно отличать от него, как его отца, а мир и человечество, как творение бога, следовательно, бога нужно представлять творцом мира, а человечество нуждающимся в спасении, т. е. отделенным и отпавшим от бога, вследствие чего оно нуждается в посреднике, примирителе и искупителе и для этой цели бог рождает и посылает в мир сына. «Человек представляется таким, что это с л у ч и л о с ь, как нечто не необходимое, — что он утратил форму равенства самому себе, сорвав плод с древа познания д о б р а и з л а, и был изгнан из состояния невинного сознания, из природы, без труда дававшейся в руки в раю, саду животных» [2].

Откуда вообще происходит з л о? Откуда о т п а д е н и е от бога? Если бог, в самом деле, есть абсолютное существо, в чем нельзя сомневаться, то не может быть никакого отпадения от него ни со стороны человека, ни со стороны предшествовавшего миру сына света; не может быть также и в самом боге источника зла, который пытаются понимать, как его гнев. При этом мы вспоминаем, что Гегель писал свою Феноменологию, когда явилось сочинение Шеллинга «Философия и религия» (1804), в котором шла речь о таком отпадении от бога, происшедшем в самом боге [3].

Каково бы ни было происхождение зла, оно играет роль князя этого мира; поэтому мир имеет противобожественный и злой характер, а отречение от мира, отмирание греха есть первый момент примирения. Если богочеловек представляется как посредник, возвращающий отпавшее и грешное человечество к богу и примиряющий его с ним, то это примирение происходит посредством его добровольной смерти,

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 553—555.

[2] Там же, стр. 560.

[3] Там же, стр. 560—562. Ср. наст. соч., т. VII (2 изд.), кн. II, отд. III, гл. XXXVI, стр. 616—623.

как жертвы, которая искупает чужую вину и дает удовлетворение доставляемое не самими виновными. Это примирение представляется совершившимся в прошлом, раз навсегда выполненным актом. Вочеловечение, смерть и воскресение богочеловека представляются в вере общины так же, как примирение и удовлетворение: это совершившиеся факты, произведенные божественною любовью для спасения человечества и принимающие в самосознании общины форму исповедания веры. На этом исповедании веры и чувстве вечной любви покоится сознание общины. «Умерший богочеловек или человекобог есть общее самосознание в себе; он должен сделаться таковым для самосознания». «*Смерть* божественного человека, *как смерть*, есть абстрактная отрицательность, непосредственный результат движения, заканчивающегося лишь естественною всеобщностью. Это естественное значение она теряет в духовном самосознании или становится поставленным только понятием; *смерть* от своего непосредственного значения, от небытия *этого единичного* существа возвышается до *всеобщности* духа, который живет в своей общине и ежедневно умирает и воскресает в ней». «Когда возникло это единство сущности и самости в *себе*, сознание сохраняет еще и это *представление* о своем примирении, но как представление. Оно достигает удовлетворения вследствие того, что *внешне* присоединяет к своей чистой отрицательности положительное значение своего единства с сущностью; следовательно, его единство остается связанным с противоположностью потустороннего мира. Поэтому его собственное примирение представляется в его сознании, как нечто отдаленное, как далекое *будущее*, подобно тому как примирение, произведенное другою *самостью*, представляется как отдаленное *прошлое*. Как *единичный* богочеловек имеет в *себе сущего* отца и *действительную* мать, точно так же и общий богочеловек, община, имеет в качестве своего отца свою собственную деятельность сознания, а в качестве матери *вечную любовь*, которую она только чувствует, но не созерцает в своем сознании, как действительно непосредственный *предмет*. Ее примирение существует в ее сердце, но сознание ее еще раздвоено, и действительность ее еще разломана»[1].

Таким образом в представляющем сознании общины откровенная религия развивается в виде временного ряда событий, и в этой форме, в этом понимании вечная истина запутывается во всевозможные противоречия. В самом деле, вечная истина независима от пространства и времени, а представление обусловлено тем и другим.

IV. Абсолютное знание[2].

1. Религия и на ка.

Последняя задача и форма сознания, которою феноменология духа заканчивает свое течение, состоит в том, что содержание откровенной религии возводится в адэкватную ей форму знания, из формы пред-

[1] Там же, стр. 567—569—572.
[2] DD. Абсолютное знание. VIII. Абсолютное знание, стр. 574—592

ставления в форму мышления в понятиях, из состояния веры в состояние знания. Иначе выражаясь, истина стремится иметь характер достоверности. Это положение, руководящие феноменологиею, применимо и к религиозной истине. Источником всякой достоверности служит самосознание, а его высшая деятельность есть мышление в понятиях. Сознание имеет религиозное содержание в форме предметности, как данной и открытой ему извне. Эту преграду нужно преодолеть. Религию нужно понимать, как собственную внутреннюю самознательную жизнь: de te fabula narratur! «Это примирение сознания с самосознанием», как определяет эту задачу Гегель, совершается в абсолютном знании [1]. Здесь становится собственною деятельностью самости то, что в религии было содержанием или формою представления другого; понятие устанавливает эту связь, состоящую в том, что содержание есть собственная деятельность самости; в самом деле, это понятие, как мы видим, есть знание деятельности самости в себе, как всей существенности и всего бытия». «Истина есть содержание, которое в религии еще не достигает своей достоверности. Она достигается тем, что содержание принимает форму самости». «Дух, являющийся в этом элементе сознанию, или, что одно и то же, производимый им, есть наука» [2].

Отсюда ясно, что религия и наука (философия) имеет одно и то же абсолютное содержание, первая в форме представления, а вторая в форме понятия. Философия происходит из религии и предполагает ее содержание, но в свою очередь решительно возвышается над ним, поскольку оно существует в форме представления, как сознание общины, как народная или мировая религия. Что касается происхождения науки (философии) из религии и религиозного миросозерцания, Гегель высказался об этом в следующем замечательном месте: «На этом основании необходимо сказать, что не познается ничто не существующее в опыте, или, иными словами, познается лишь то, что существует на лицо, как чувствуемая истина, как внутренно обнаруженное вечное, как составляющее предмет веры, священное и т. п. В самом деле, опыт состоит именно в том, что содержание, — иными словами дух в себе — есть субстанция и, следовательно, предмет сознания; но эта субстанция, которая есть дух, есть становление его тем, что он составляет в себе, и впервые, как становление, рефлектирующееся в себе, он есть по истине дух в себе. Он есть движение в себе, которое есть познание». «Поэтому во времени содержание религии раньше, чем наука, высказывает, что такое дух, но лишь наука есть его истинное знание о самом себе» [3].

2. Феноменология и логика. Система философии.

Дух, как откровенная религия, составляющая веру или общественное сознание мира, есть мировой дух, и «раньше, чем дух завершается в себе, как мировой дух, он не может достигнуть своего завершения,

[1] Собр. соч. Гегеля, т. II, стр. 574—588. Ср. стр. 585.
[2] Там же, стр. 581, 582.
[3] Там же, стр. 584 и 585.

как самостоятельный дух». Эта цель должна быть осуществлена и требует времени и труда. «Движение, направленное к тому, чтобы создать форму своего знания о себе, есть работа, которую он производит в форме действительной истории». Действительно, в вере уровень знания низок. «Религиозная община, поскольку она есть прежде всего субстанция абсолютного духа, есть грубое сознание, ведущее тем более варварскую и грубую жизнь, чем глубже ее внутренний дух и ее тупая самость занята, тем более тяжелою работою над своей сущностью, над чуждым ей содержанием своего сознания» [1].

Эта работа состоит в познании своей сущности. Она производит уже не определенные формы сознания, всегда связанные с противоположностью субъекта и объекта, а определенные понятия, из которых каждое выражает сущность духа, так что эти понятия суть чистые сущности, и каждая из них выражает единство мышления (субъекта) и бытия (объекта). Это — «наука логика»; будучи наукою о сущностях и понятиях, она соединяет характер онтологии и метафизики с характером логики. «Таким образом, приобретая понятия, дух развивает бытие и движение в этом эфире своей жизни и становится наукою. Моменты его движения представляются в ней уже не как определенные формы сознания, а поскольку различия его вернулись в самость, как определенные понятия и как органическое движение их, обоснованное в себе самом». Эта наука, логика, открывает собою вторую часть системы науки и служит основою ее [2].

Феноменология заканчивает взглядом, брошенным вдаль на ход и цель своей системы. После того как дух логически познал свою сущность и создал свое понятие, его бытие составляет предмет его непосредственного, т. е. чувственного сознания, он созерцает себя: свою самость, как время вне себя, свое бытие, как пространство, свое становление духом, т. е. свое бессознательное становление, как природу, свое сознательное становление («знающее, опосредствующееся»), как историю. Эта последняя составляет царство духовных организаций в форме свободного случайного бывания, расположенное по ступеням царство народов и народных духов. Каждая из этих ступеней познается и погружается в ночь самосознания, в котором она вспоминается и сохраняется, и откуда происходит новорожденное бытие, новая форма мира и духа. «Царство духов, складывающееся таким образом в бытии, составляет последовательный ряд, в котором один член положил начало другому, и каждый член перенял царство мира от предыдущего». «Цель, абсолютное знание, или дух, знающий себя, как дух, идет путем воспоминания о духах, как они существуют в нем самом и производят организацию своего царства. Их сохранение со стороны их свободного, являющегося в форме случайности бытия есть история, а со стороны их выраженной в понятиях организации — наука о знании в его явлении; обе эти стороны, выраженные в понятиях истории, составляют воспоминание и Голгофу абсолютного духа, действительность, истину и достоверность его трона, без которого он

[1] Там же, стр. 585.
[2] Там же, стр. 588 и 589.

был бы безжизненным и одиноким; только из чаши этого царства духов пенится ему бесконечность».

Эти заключительные слова Феноменологии истолковываются совершенно ложно, если их принимают за взгляд назад на формы сознания, пройденные в Феноменологии. Скорее они содержат в себе взгляд вперед на ход и цель всей системы, на философию истории и историю философии, из которых последняя во всемирно-историческом смысле есть «наука о знании в его явлении» и потому составляет последний член всей системы.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.
ПРЕДМЕТ И МЕТОД ЛОГИКИ.

I. Предмет логики.

1. Сочинения.

Что касается фактов литературной деятельности Гегеля вспомним, что он написал в Нюренберге Логику в двух томах и напечатал ее в 1812 и 1816 гг. В первом томе была «объективная», а во втором «субъективная логика»; первый заключал в себе две части — учение о бытии и о сущности, а второй — третью часть, учение о понятии. Предисловие к первому изданию было написано 22 марта 1812 г., а ко второму изданию, не пошедшему однако далее второй книги, 7 ноября 1831 г.; это были последние научные слова, вышедшие из-под пера Гегеля. В полном собрании сочинений эти три части составляют третий, четвертый и пятый томы.

В обновленной форме, в виде учебника, Гегель изложил логику в своей «Энциклопедии философских наук в сжатом очерке»; параграфы этой логики он пояснял на своих лекциях. Во время своей академической деятельности, тянувшейся 43 семестра, он читал логику 22 раза; этот курс он всегда называл в объявлениях логикою и метафизикою и раз только в Иене также «умозрительною философиею» или «трансцендентальным идеализмом». Логика, которую издатель, опираясь на лекции, снабдил «пояснениями и примечаниями», составляет первую часть Энциклопедии и занимает в собрании сочинений шестой том. Таким образом в сочинениях Гегеля логика является в трех формах: как обширное основное сочинение, как сжатый очерк в Энциклопедии, изданный самим Гегелем три раза (1817, 1827, 1830) и как этот очерк в Энциклопедии, снабженный пояснениями и дополнениями и помещенный в собрании сочинений [1].

Компендий философского учения может считаться превосходным источником, если ему предшествует обширное сочинение того же содержания, принадлежащее тому же автору, так что сила, испробованная

---

[1] Обширное основное сочинение, составляющее три тома собраний сочинений, занимает 1030 страниц; логика в Энциклопедии состоит из 199 страниц и 241 параграфа, а с пояснениями и дополнениями (т. VI) она занимает 414 страниц и 244 параграфа. Логику из Энциклопедии я цитирую, как VI т. сочинений.

и доказанная в широких размерах, является в концентрированной форме. Энциклопедия Гегеля имеет такое значение только в отношении логики, так как из других частей системы лишь философия права изложена им письменно, но и то после Энциклопедии. Что касается дополнений, включенных в логику на основании лекций, то ими нужно пользоваться осторожно, так как в них встречаются ошибки.

2. Задача и тема.

Задача определяется результатами Феноменологии. Противоположность между субъективным и объективным, опутывавшая собою все сознание, даже и религиозное, в «абсолютном знании» вполне уничтожилась. Обе стороны сделались совершенно равными друг другу. Субъективная сторона была чистым мышлением, как деятельность в понятиях, а объективная сторона была чистым мышлением, как сущность духа: поэтому логика есть наука о чистом мышлении в элементе чистого мышления. Так как она, как таковая, есть в то же время наука о сущности духа и, следовательно, о сущности вещей, то она соединяет с характером логики также характер онтологии или метафизики.

После того как Кант разрушил метафизику, как науку о сущности вещей (о вещах в себе), немецкий народ остался без метафизики. «Если у какого-либо народа, напр., наука о его государственном праве или его душевный строй, нравственные привычки и добродетели становятся непригодными к делу, то это явление замечательное; не менее замечательно, если народ теряет свою метафизику, если дух, занятый своею чистою сущностью, не имеет в ней более никакого действительного бытия». «Когда таким образом наука и здравый человеческий рассудок стали действовать за-одно, чтобы погубить метафизику, то представилась возможность встретить странное зрелище, увидеть образованный народ без метафизики, — как некогда разнообразно украшенный храм без святого святых» [1].

Со времени Аристотеля науки испытали, благодаря человеческому мышлению, ряд переворотов и сделали огромные успехи, но при этом, к удивлению, наука о самом мышлении, именно логика, в течение двух тысяч лет оставалась в том же состоянии, в какое ее привел Аристотель. Тем более нуждалась она в полном преобразовании, «так как непрерывная работа духа в течение двух тысяч лет должна была создать в духе более высокое сознание о его мышлении и о его чистой сущности в себе» [2].

Кант некогда сказал о метафизике, что эта труднейшая из всех наук, но она еще никогда не была написана; Гегель применяет эти слова к новой, требующей полного преобразования логике, совпадающей с метафизикою. Это труднейшая из всех наук. Если Платон переделывал свое сочинение о государстве семь раз, то автор этой новой логики желает себе досуга, который дал бы ему возможность переработать эту науку семьдесят семь раз. Так говорит Гегель в предисловии ко второму изданию своего сочинения [3].

---

[1] Предисловие к первому изданию. Собр. соч., III, стр. 3 и 4.
[2] Там же, введение, стр. 35.
[3] Там же, стр. 23.

3. Введение.

Гегель написал в своей Логике два введения: в главном сочинении короткое, посвященное вопросу об общем понятии и общем делении логики, и в Энциклопедии подробное, систематически расположенное. Здесь он различает две предварительные ступени и обозначает их, как «первое, второе и третье отношение мысли к. объективности». В широком смысле вся Феноменология должна служить введением к Логике; она была озаглавлена, как «первая часть системы науки», но в новом издании Феноменологии это название следовало выпустить, как заметил Гегель уже в своем первом предисловии к Логике [1].

1. Первое отношение мысли к объективности основывается на доверии или доброй вере в то, что человеческий разум, с помощью систематического мышления, может обосновать сущность вещей: такова была точка зрения старой, прежней метафизики, как ее выразил Христиан Вольф и развил в своих «Разумных мыслях о боге, мире и душе человека, также о всех вещах вообще» (1719) [2]. Именно первые главы этого сочинения посвящены вопросу о сущности всех вещей вообще. В этой первой и самой общей части метафизики, заключающей в себе учение об entia или ὄντα (сущностях), состоит о н т о л о г и я, значение которой Гегель приписывает и своей логике, отожествляя ее с метафизикою, так как его логика не стремится быть учением о душе, мире и боге.

Метафизика Вольфа, так как она основывается на вере в человеческий разум, есть догматизм, вызывающий против себя скептицизм. Скептики, говорил Вольф в предисловии ко второму изданию своей Метафизики, эти люди сомневающиеся, оставляющие все недостоверным, тогда как догматики «богаты поучением». Он сам хотел быть для своего века и мира таким п о у ч и т е л ь н ы м философом; он стремился к этому изо всех сил: в этом заключалась его задача и слава.

2. Второе отношение мысли к объективности основывается на э м п и р и з м е и к р и т и ч е с к о й философии. Эмпиризм в своем последовательном развитии приводит к натурализму и материализму и разбивается о юмовский скептицизм. Критическая философия в ее основах, в трех Критиках — чистого разума, практического разума и способности суждения, вновь подвергается оценке Гегеля (в четвертый раз в его литературной деятельности) [3].

Он порицает ее за то, что она нашла категории на удобном торном пути школьной логики, а не вывела их из я, как трансцендентального единства, в чем заключалась великая заслуга Фихте. Он хвалит ее за то, что она вскрыла противоречия, заключающиеся в применении кате-

---

[1] Собр. соч. Гегеля; т. III. Предисл., стр. 8. Введение, стр. 24—52, т. VI. Предварительное понятие, стр. 28—60. А. Первое отношение мысли к объективности, стр. 61—77. В. Второе отношение, стр. 78—125. С. Третье отношение, стр. 126—162.

[2] Четвертое издание появилось в 1727. Ко времени между вторым и третьим изданием этого сочинения (1721—1724) относится изгнание Вольфа из Галле (1723). Это сочинение было главным поводом к обвинению.

[3] Ср. наст. соч., кн. II, гл. XI, стр. 307.

горий к сущности вещей, к идеям души, мира и бога, и выразила их в антиномиях; однако такие противоречия заключаются не только в четырех космологических понятиях, а во всех понятиях или определениях мысли. В развитии этих противоречий состоит **диалектика** мышления, и Кант оказал большую услугу тем, что вновь признал значение диалектики и выдвинул его. Что же касается его опровержения доказательств бытия бога, то все его рассуждения основываются на ложном предположении дуализма между богом и миром, между тем как сама деятельность мышления, способная возвыситься над миром и оторваться от него, свидетельствует о ничтожестве мира, которое не согласуется с дуалистическою основою доказательств бытия бога. Разрушая онтологическое доказательство сравнением понятия бога с понятием ста талеров, Кант прибегает к варварскому примеру, так как представление ста талеров вообще вовсе не есть понятие, а тем менее понятие, сравнимое с понятием бога [1].

Учение об автономии практического разума составляет великую заслугу Канта, справедливо ценимую высоко; однако с дуализмом между нравственностью и блаженством и с законом «долг ради долга» нельзя подвинуться далеко и в конце концов приходится попасть, как это случилось и с Фихте, в прогресс бесконечного долженствования.

По учению Канта все вещи суть явления для нас. Такова точка зрения «**субъективного** (**плоского**) **идеализма**». В действительности все вещи суть явления (не только для нас, но) **в себе**: эта точка зрения, составляющая основную идею учения Гегеля, ведет, по его словам, к «**абсолютному идеализму**» [2].

Гегель не раз упрекал философию Канта в том, что она требует «познания **перед** познанием», и сравнивал это заблуждение с комическим решением схоластика, заявлявшего, что он войдет в воду не раньше чем научится плавать. Этот упрек вовсе не попадает в цель [3]. Наши телесные и духовные деятельности происходят без того, чтобы мы сознавали, а тем менее научно познавали их механизм. Мы перевариваем без физиологии, мыслим без логики, говорим, слушаем, видим без грамматики, акустики, оптики и т. д. Физиология относится к перевариванию пищи, логика к естественному мышлению, грамматика, акустика, оптика к речи, слушанию и видению таким же образом, как критика чистого разума и теория познания Канта к нашему естественному познанию и основанному на нем обыденному или здравому человеческому рассудку: эта теория есть знание **после** познания, а не

[1] Т. VI, § 40—52, стр. 85—113. Гегель хвалит метафизику Вольфа в противоположность Канту и в своем недовольстве последнею за то, что она отвергла всякую метафизику сверхчувственного, восходит до следующего записанного на основании его слов утверждения: «Упомянутая здесь точка зрения старой метафизики противоположна тому, что дает в результате критическая философия. Можно сказать, что, согласно этому результату, человек принужден был бы довольствоваться лишь мякиною и бардою». Т. VI,§ 28. Прибавл., стр. 62. Учение Спинозы о боге, по словам Гегеля, также принимало мир лишь за феномен, и потому его скорее можно назвать «акосмизмом», чем атеизмом (стр. 110).

[2] Т. VI, стр. 97.

[3] Т. VI, § 10, стр. 16, § 41, прибавл. 1, стр. 81 (прибавления заимствованы из лекций Гегеля). См. выше стр. 444.

перед ним. Что касается плавания, то Кант относится к познанию так, как к плаванию относится не упомянутый схоластик, а Архимед, объясняющий плавание и познающий условия, при которых тело плавает [1].

3. Третье отношение мысли к объективности есть непосредственное знание, как его понимал Якоби, называя чувством, верою, созерцанием, противополагая мышлению и обращая как против учения Спинозы, так и против учения Канта. Всякое мышление есть обосновывание, обусловление, опосредствование, и потому оно неспособно постигнуть бога и свободу, истинное и действительное бытие. Эта противоположность между непосредственным знанием и логическим мышлением есть главный пункт, против которого Гегель, несмотря на сочувствие к Якоби, всегда восставал и при том не в первый раз в этом месте своей Энциклопедии. Мысль о такой противоположности заключает в себе коренное заблуждение и притом с двух сторон. Всякая непосредственность, также и непосредственное знание есть результат посредства: оно существует, после того как оно возникло; и мышление не только опосредствует, но и познает и завершает собою истинное знание. Непосредственному знанию, которое указывает Якоби, недостает мышления, а мышлению, указываемому Якоби, недостает метода.

О боге непосредственного знания нельзя утверждать ничего, кроме того, что он существует; в остальном он есть и остается неопределенным, непознанным существом, алтарь которому давно уже был поставлен в Афинах: «неизвестному богу!»

Так как непосредственное знание Якоби может нас уверить только в непосредственной достоверности собственного нашего бытия, бога и нашего восприятия внешних вещей, то мы таким образом возвращаемся к первой метафизической точке зрения новой философии, именно к точке зрения Декарта с его cogito, ergo sum, deus cogitatur, ergo est (я мыслю, следовательно, существую; бог мыслится, следовательно, существует) и т. д. Не все суждения, в которых встречается слово ergo (следовательно) суть умозаключения! Приведенные суждения относятся и хотят относиться к числу непосредственных достоверностей, выражений непосредственного знания [2].

Однако различие между Декартом и Якоби состоит в том, что картезианское мышление развивается методически, тогда как непосредственное знание Якоби лишено всякого методического характера и исключает его. «Эта точка зрения отвергает такой метод и, так как она не знает никакого другого, то она отвергает все методы знания о том, что по своему содержанию бесконечно. Таким образом она отдается дикому произволу фантазий и уверений, нравственному самомнению и высокомерию чувства или безмерной шаткости мнений и резонерству, которое сильнее всего восстает против философии и философских положений. В самом деле, философия не допускает простых уверений, фантазий и случайных колебаний резонерства» [3].

---

[1] Ср. наст. соч. (юбил. изд.), т. IV (4 изд.), кн. I, гл. I, стр. 12 и 13.
[2] Как это доказал Гото в свой диссертации о картезианской философии (1826), которую цитирует Гегель. Там же, стр. 144, прим.
[3] Там же, стр. 145. Ср. § 64, стр. 151—152, § 76, стр. 143—145.

Непосредственное знание и логическое мышление вовсе не противоположны, а переходят друг к другу и выходят друг из друга. «Так было показано, что факты опровергают заблуждение этого учения, полагающего, будто есть непосредственное знание, знание, не содержащее посредства, будет ли это посредство соотношением предмета знания к другому предмету, или будет это соотношение содержаться в нем самом. Точно так же было показано с помощью фактов, как ложно мнение, будто мышление ограничивается посредственными — конечными и условными — определениями, и будто эта посредственная форма знания не исчезает, чтобы перейти в непосредственную. Что знание соединяет в себе двойственное движение непосредственности и посредственных соотношений, это факт, примером которого служит логика и вся философия» [1].

II. Метод.

1. Категория. Определения мысли и деятельность мышления.

Метод, которому следовала Феноменология, применим и в логике: в Феноменологии речь идет о формах и ступенях сознания, а в логике о необходимых определениях мысли или чистых понятиях, которые Аристотель называл категориями, считая их предикатами всего мыслимого, а Кант, считая их основными формами всякого процесса суждения. Это же название употребляет по образцу названных великих философов и Гегель; однако у него категории являются не в форме перечисления, как у Аристотеля, и не в виде таблицы, как у Канта, который охотно придал бы им вид системы, но дает лишь группировку, а в форме действительной системы, благодаря чему вместе с тем обеспечивается их связь и полнота перечисления. Без системы нет науки, без метода нет системы: таковы хорошо известные нам основные положения Гегеля.

Логика есть наука о категориях. Каждая из этих категорий должна быть точно определена, основательно продумана, исчерпана и отвергнута; противоположные определения, на которые распадается понятие, должны быть объединены. Соответственно этому всякий шаг и движение мышления вперед заключает в себе три стороны деятельности, которые мы можем обозначить, как определяющую (полагающую), противополагающую и соединяющую деятельность. Первую Гегель называет «абстрактною или рассудочною», вторую — «диалектическою или отрицательно-разумною», третью — «умозрительною или положительно-разумною» [2].

2. Диалектический процесс и развитие.

Движение мышления вперед совершается, следовательно, путем обнаружения и разрешения противоречий, содержащихся в понятиях. Гегель назвал весь этот процесс диалектикою; в Феноменологии

[1] Там же, § 75, стр. 143. Перев. Чижова, § 76, стр. 125—126.
[2] Т. VI, § 79—82, стр. 146—160.

мы уже встретили и объяснили это выражение [1]. Он хвалит Критику чистого разума Канта за то, что она вновь признала значение диалектики; однако в своей диалектике он считает своим образцом Платона, у которого диалектика совпадает с развитием понятий, делением их и, следовательно, с истинным знанием. Он несправедливо считает Платона среди древних философов «изобретателем диалектики» [2].

Противоречие состоит в столкновении противоположных определений, а разрешение противоречия в объединении их. В этом смысле единство противоположностей может считаться постоянною темою диалектики Гегеля: это coincidentia oppositorum (совпадение противоположностей), которое Джиордано Бруно понимал натуралистически и пантеистически, а Георг Гаманн религиозно и мистически. В этом пункте заключалось сродство Гегеля с ними, которое он чувствовал и высказывал.

Каждое обнаружение противоречия состоит в отрицании определения мысли, которое только что приходилось полагать и утверждать; каждое разрешение противоречия есть отрицание его. Таким образом мышление развивается с помощью двух отрицаний и путем двойного отрицания приходит опять к утверждению. Duplex negatio affirmat (двойное отрицание есть утверждение). Такое двойное отрицание Гегель назвал «абсолютною отрицательностью» и диалектику считал методом этой отрицательности; вследствие тупых и бессмысленных недоразумений это выражение было принято за исповедание чудовищно отрицательного направления, ведущего к разрушению всего. Метод абсолютной отрицательности есть не что иное, как метод обнаружения и разрешения противоречий, заключающихся в необходимых определениях мысли или в чистых понятиях. Противоречие есть первое отрицание, а разрешение его (отрицание) есть второе отрицание.

Этот метод состоит в том, что мысль переходит шаг за шагом от простых понятий к сложным, от непосредственных к опосредствованным, от абстрактных к конкретным или, говоря короче, от низкого к более высокому, от самого низкого к самому высокому. Это прогрессивное движение вперед придает процессу логического мышления характер постепенного ряда или развития.

Мы знаем уже из Феноменологии отношение низших ступеней к высшим и наоборот. Ступени понятий относятся друг к другу так же, как ступени сознания. Высшая ступень есть истина низшей, так как она заложена в ней, составляет предмет стремления, хотения низшей. Низшая ступень отменяется (ist aufgehoben) в высшей в том двойственном смысле, который мы уже встретили и объяснили в Феноменологии, когда шла речь об отношении чувственной достоверности к воспринимающему сознанию [3]. Быть отмененным это значит быть отрицаемым, сохраняемым, возвышаемым, по-

[1] См. выше, кн. II, гл. IV, стр. 308.

[2] Собр. соч., т. VI, § 81, прибавл. 1, стр. 153. (Дополнения записаны со слов Гегеля; однако сомнительно, принадлежат ли эти слова действительно Гегелю, и назвал ли он, как это указано в том же дополнении (стр. 154), платоновского Протагора вместо Менона? (См. выше, стр. 443—447.)

[3] См. выше, гл. VI, стр. 315.

добно тому как tollere обозначает «поднимать» и «устранять», и этот двоякий смысл слова приобрел известность в остроте Цицерона «tollendum esse Octavium» [1].

В теории рычага две влияющие и совместно действующие силы движения, именно расстояния и веса, или длины плеч рычага и массы, называются механическими (статическими) моментами. Ни один из них не действует отдельно, каждый влияет лишь в связи с другим. Точно так же и в прогрессивном развитии низшие ступени суть содействующие факторы в высших ступенях. Поэтому Гегель, сравнивая их деятельность с моментами рычага, называл низшие ступени *моментами*, отмененными в высших [2]. Под влиянием философии Гегеля это выражение сделалось общеупотребительным. Поэтому, когда речь идет о ценности, значении или понятии вещи, мы говорим о *моментах*, которые при этом нужно взвесить и принять в расчет.

Методическое обнаружение и разрешение *противоречий*, присущих понятиям (абсолютная отрицательность), или *диалектический* метод, или метод *развития* — эти слова обозначают одно и то же. Так как все чистые понятия суть понятия и мышления и бытия, т. е. имеют и логическое и онтологическое или метафизическое значение, то граница между мышлением и вещами уничтожена; мышление уже не есть ограниченное или конечное, а «*бесконечное мышление*». Созерцая вещи, оно остается при себе самом и в сущности вещей познает и признает, как в зеркале (tanquam in speculo), себя и свою собственную сущность. Поэтому Гегель назвал эту форму познания, основанную на методическом (диалектическом) или бесконечном мышлении, *умозрительною философиею*, и в особенности прилагал это название к своей Логике, применив его даже в объявлении о своих лекциях в Иене [3].

3. Деление логики.

Всякое развитие есть *саморазвитие*, саморасчленение, самоделение. В логике, как элементе чистого мышления, развивается не что иное, как понятие или идея самого развития, так что здесь, как это часто отмечает Гегель, форма и содержание вполне совпадают. Содержанием познания служат необходимые определения мысли или чистые понятия, т. е. чистое мышление; то же самое чистое мышление есть форма познания. Содержанием познания служит саморазвитие чистого мышления, т. е. метод логического развития; тот же самый характер имеет и форма познания. Развитие развивается.

Все, что развивается, должно развиваться из чего-нибудь и для чего-нибудь. Таковы три главные определения, содержащиеся в теме развития: *что*, *из чего* и *для чего*. Что (существование или нечто) в своей простейшей и абстрактнейшей форме есть *бытие*; из чего и вследствие чего (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) есть *основание* или

[1] Собр. соч., т. III, стр. 103—105.
[2] Там же, стр. 106.
[3] Ср. т. VI, § 28, прибавл., стр. 63.

сущность; для чего (οὗ ἕνεκα) есть цель, т. е. требующее осуществления или самоосуществляющееся понятие. Соответственно этому существуют три главные части логики: 1) учение о бытии, 2) учение о сущности (основании), 3) учение о понятии (цели).

Самоосуществляющуюся цель Гегель назвал, предвосхищая ее для ориентирования, самоцелью или идеею; это высшая категория, в которой содержатся все предыдущие, как отмененные моменты. Поэтому это понятие есть вся система категорий, как бы in nuce. Если основательно анализировать, изложить и разложить на элементы понятие самоцели, то отсюда получится последовательный ряд всех категорий.

Самоцель есть понятие в его самоосуществлении: поэтому под понятием Гегель разумеет самость или субъект, тогда как сущность, находясь в основе всех вещей или явлений, имеет характер необходимости или субстанции. Теперь нам вспоминаются слова из предисловия к Феноменологии. «По моему мнению, которое может быть оправдано лишь изложением самой системы, все дело в том, чтобы понимать или выражать истинное не только как субстанцию, но в такой же мере как субъект»[1]. (Что понятие в его логическом характере нужно принимать за самость или субъект, об этом в Феноменологии нигде не говорится, хотя во множестве мест в ней употребляется слово «понятие» в этом смысле. Таким образом во многих местах, собственно говоря везде, Логика предполагается Феноменологиею, хотя и следует за нею. Если брать слово «понятие» в обыкновенном логическом смысле, как абстрактное представление общего объема, то многие положения Феноменологии становятся темными и непонятными. То же нужно заметить и о понятии отрицания, отрицательность и проч.)

Так как понятие в смысле логики Гегеля тожественно с самостью или субъектом, то этим объясняется также, почему Гегель назвал третью часть своей логики «субъективною логикою», и в отличие от нее две первые части, именно учение о бытии и сущности, «объективною логикою»[2].

4. Понятие бога в логике. Царство теней.

Хотя категории развиваются и возводятся в сознание, как это необходимо должно быть, друг за другом, следовательно, во временном порядке, на самом деле они существуют все вместе, следовательно, безвременно или вечно, и потому могут быть рассматриваемы как определения вечного или абсолютного, или бога. Поэтому под логическою идеею, как заключающею в себе все категории, понимается сущность бога, независимо от его отношения к миру или от его бытия, т. е. его присутствия в природе и конечном духе. «Логику нужно понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, как она существует без обо-

---

[1] См. выше гл. V, стр 296.
[2] Собр. соч., т III, стр. 46—52.

лочки в себе и для себя. Поэтому можно выразиться, что это содержание есть изображение бога, как он существует в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа»[1].

Так как логика есть царство истины без оболочки, то изучение ее дает «силу, которая вводит во всякую истину». Так как ее предметы суть простые, свободные от всякой чувственной конкретности сущности, то Гегель называет ее систему «царством теней». «Изучение этой науки, пребывание и работа в этом царстве теней есть абсолютное образование и дисциплина сознания»[2]. Эта дисциплина состоит в том, что мы, упражняясь в логическом мышлении, отучаемся думать о самих себе и примешивать к мыслям свои мнения, хотения, желания. «Когда я мыслю, я отрешаюсь от моих субъективных особенностей, погружаюсь в предмет, предоставляю мысли развиваться из самой себя и я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь от самого себя»[3].

5. Логика и история философии.

Из темы логики ясно, что между категориями, как определениями абсолютного, и принципами философских систем должно существовать известное соответствие, на котором основывается невольное уподобление логического хода развития категорий с историческим ходом развития систем. Гегель охотно и часто указывал на эту связь между его логикою и историею философии, как на поучительное испытание, подтверждающее правильность итогов с обеих сторон. Если этот счет верен, то новейшая и последняя система должна относиться ко всем предыдущим философским учениям, как логическая идея к категориям. Другими словами, все исторические системы философии суть моменты, отмененные в системе философии Гегеля. «История философии показывает, что, повидимому, различные системы принадлежат одной и той же философии, стоящей на разных ступенях ее развития, и что частные принципы каждой системы суть только ветви одного и того же целого. Последняя по времени философия есть результат всех предшествовавших философий и, следственно, должна содержать принципы всех. Она необходимо есть самая развитая, самая богатая и самая полная»[4].

Эту связь между категориями и философскими системами, между логикою и историею философии Гегель рисовал своим слушателям в широкой и весьма убедительной форме, сравнивая категорию бытия с учением Парменида. «Различные ступени логической идеи мы находим в истории философии под видом преемственно являвшихся философских систем, потому что в основании каждой из этих систем лежит какое-нибудь особое определение абсолютного. Как в логической идее

---

[1] Там же, Введ. Общее понятие и логика, стр. 33. Ср. там же, стр. 69. Ср. т. VI (Энциклопедия), § 85, стр. 162.

[2] Т. III. Введение, стр. 44.

[3] Там же, VI. Логика. Предварительные понятия, § 24, прибавл. 2, стр. 49 Перев. Чижова, стр. 44

[4] Там же, VI. Введ., § 13, стр. 21. Перев. Чижова, стр. 18.

отвлеченные определения переходят в конкретные, так же точно в истории философии древнейшие системы суть самые бедные и отвлеченные. Отношение древнейших философских систем к позднейшим вообще согласуется с отношением начальных ступеней логической идеи к последующим, так что первые по времени системы содержатся и подразумеваются в позднейших. Таково истинное значение замечаемого в истории философии и часто неправильно понимаемого опровержения одной философской системы другою, именно древнейшей системы позднейшими. Говоря об опровержении философской системы, обыкновенно понимают его только в отвлеченно отрицательном смысле и полагают, что опровергнутая философия не истинна, устранена и отвергнута. Будь это так, изучение истории философии было бы очень печальным занятием, так как оно показывает, что все философские системы, являвшиеся одна за другою, нашли свое опровержение. Но если, с одной стороны, справедливо, что все философские системы были опровергнуты, то, с другой стороны, должно сказать, что ни одна философская система не была и не может быть опровергнута». «История философии, по своему существенному содержанию, имеет, следовательно, дело не с прошедшим, а с вечным и непреходящим предметом, и, в ее результате, ее должно сравнить не с галлереею заблуждений человеческого духа, а с пантеоном божественных образов. Эти божественные образы суть разные ступени идеи, как они следуют друг за другом в диалектическом развитии» [1].

6. Начало.

Началом логики и философии вообще служит дилемма, известная уже древним скептикам и признанная ими неразрешимою. Это начало или опосредствованное, или непосредственное; в первом случае начала нет, так как опосредствование, обосновывание, доказывание ведет в бесконечность, во втором случае нет обоснования. В первом случае мы имеем доказательство без начала, во втором начало без доказательства; ни в одном из этих случаев не может начаться наука. Эта дилемма существует до тех пор, пока философия начинает с утверждения или суждения; она падает, если началом философии служит не суждение или утверждение, а, как учил Фихте, требование, решение, акт: «познавай себя», «полагай свое я», «совершай акт самосознания» [2].

У Гегеля начало философии (логика) имеет характер как знания, так и хотения или решения. У него знание, служащее началом, имеет опосредствованный и в то же время непосредственный характер, так как все непосредственное есть результат посредства: оно с у щ е с т в у е т после того, как в о з н и к л о. Начало логики можно считать опосредствованным всею Феноменологиею, последним результатом которой было чистое знание. Теперь чистое знание возникло: оно есть и имеет характер непосредственности, но оно еще вполне неопределенное и неразвитое. Что̀ такое оно, это еще должно быть определено

[1] Собр. соч. Гегеля, т. VI, § 86, прибавл. 2, стр. 166—168. Перев. Чижова, стр. 146 и сл.

[2] Ср. наст. соч. (юбил. изд.), т. VI, кн. III, стр. 428—432.

и развито: именно в этом состоит задача и тема Логики. О чистом знании или чистом мышлении, как возникнувшем результате, как состоянии, теперь существующем или непосредственном, на первых порах ничего более нельзя сказать и понять, кроме того, что оно **есть**. Поэтому можно предвидеть, что и первая категория или первое понятие, которым начинается система Логики, не может быть иным, как понятием **бытия**[1].

Однако начало логики следует считать не только **знанием**, возникшим благодаря посредству и теперь непосредственным: оно в такой же мере, согласно мнению Фихте, есть непредшествуемое предположениями решение, направление воли, а не знания. «Но если не должно делать ни одного предположения, если начало само должно быть взято **непосредственно**, то оно определяется лишь тем, что оно должно служить началом Логики, мышления для себя. Налицо существует лишь решение, которое можно считать также произволом, решение, что мы желаем рассматривать **мышление, как таковое**. Таким образом начало должно быть **абсолютным** или, что здесь оно одно и то же, абстрактным началом; оно должно **ничего не предполагать**, должно быть ничем непосредственным и не иметь основания; скорее оно само должно быть основанием всей науки. Поэтому оно должно быть абсолютно непосредственным или скорее лишь самою **непосредственностью вообще**. Оно не может иметь никакого определения в отношении к другому, и в такой же мере не может заключать отношения определения и в себе, не может иметь никакого содержания, так как это содержание было бы различением и отношением различного друг к другу, следовательно, посредством. Итак, начало есть чистое бытие»[2].

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ.

УЧЕНИЕ О БЫТИИ. А. КАЧЕСТВО.

I. Чистое бытие.

1. Бытие и ничто.

Первое понятие есть самое простое, самое абстрактное и самое непосредственное; оно еще совершенно не развито, неопределенно и потому лишено содержания или пусто. Это понятие, как уже объяснено, есть чистое и простое бытие. «Это бытие есть чистая неопределенность и пустота. В нем **ничего** нельзя созерцать, если здесь можно говорить о созерцании, или оно есть лишь это чистое пустое созерцание само. В такой же мере в нем нечего мыслить, или оно есть лишь это пустое мышление. Бытие, неопределенная непосред-

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. III. Первая кн., стр. 55—58.
[2] Там же, т. III, стр. 59.

ственность, есть на самом деле **ничто** и ни более, ни менее, чем ничто»[1].

Как в последней и высшей категории все предыдущие содержатся в форме отмененных моментов, так в первой и низшей категории содержатся все следующие в форме неразвитых зачатков. Это заключающееся в бытии, но еще совершенно неразвитое и потому лишенное содержания мышление есть мышление чистое и пустое; это **и бытие и ничто**. Бытие и ничто суть одно и то же, так как они служат выражением чистого мышления в его простейшей форме; бытие служит положительным выражением того, для чего ничто служит отрицательным выражением. Бытие есть ничто, так как в нем ничего нельзя познать, потому что оно бессодержательно или пусто. Однако бытие и ничто не только составляют одно и то же, но в то же время они отличаются друг от друга: бытие указывает, что мышление есть; ничто указывает, что мышление еще вполне неразвито и лишено содержания[2].

Ничто не может быть очевиднее этого единства и этого различия между бытием и ничто; от понятия бытия, так как в нем ничего более нельзя познать, кроме бессодержательности и пустоты, необходимо перейти к понятию ничто и только к нему. Эти два определения мысли, бытие и ничто, не разделены и неразделимы: в этой нераздельности или неразделимости состоит, как это ясно подчеркивает Гегель, их единство, которое, следовательно, вовсе не есть тожество, а заключает в себе различие и требует объединения.

2. Становление. Возникновение и исчезновение.

Соединение бытия и ничто (небытия) есть становление, в котором бытие и ничто содержатся, как отмененные моменты. Становящееся бытие есть **возникновение**, становящееся небытие есть **исчезновение**. «Истина бытия, а также небытия состоит поэтому в **единстве** того и другого; это единство есть становление»[3].

Утверждение единства бытия и небытия вызывало чрезвычайные недоумения, так как на место самых абстрактных понятий ставили самые конкретные представления вроде бытия вещей, человека, бога и т. д. и, таким образом, превращали смысл в бессмыслицу. Разве все равно, существует ли дом или не существует, существуем мы или не существуем, существует ли бог или не существует, существуют ли сто талеров или нет? и т. д. Гегель очень охотно и потому чрезвычайно часто пользовался теми ста талерами, которые Кант применил и неудачно истратил на опровержение онтологического доказательства. В описываемом месте он также возвращается к ним[4].

Начало логики Гегеля, так называемое, единство бытия и ничто, часто вызывало бессмысленное недоумение и ненужное ломание головы.

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. III. Первый отд. Определенность (качество), I. Бытие. А, стр. 73. Ср VI, § 86 стр. 165.

[2] III. I. отд. Определенность (качество), прим. 2, стр. 83—85.

[3] Там же, стр. 102 и сл.

[4] Там же. Бытие, прим. 1, стр. 77—80. Ср. VI, § 88, стр. 172 и сл.

Поэтому Гегель, «предлагая мировую сделку», советует начинать с самого начала: с понятия начала, из анализа которого тотчас вытекает единство бытия и небытия. То, что впервые начинает быть, еще не существует и тем не менее также уже существует, потому что начинает быть. Всякое начало есть состояние возникновения, а всякое возникновение заключает в себе одновременно бытие и небытие, чего еще никто не упускал из виду или не оспаривал, за исключением того, кто отрицал бы вообще существование возникновения [1].

Элейцы признали понятие бытия принципом философии и таким образом сделались основателями онтологии или метафизики. Парменид утверждал: «только бытие есть, а ничто (небытие) вовсе не существует», откуда следует невозможность возникновения. Глубокомысленный Гераклит, как замечает Гегель, сделал понятие возникновения принципом философии, так как нигде нет простого бытия, а все находится в процессе постоянного возникновения или течения, и возникновение есть единство бытия и небытия [2].

Утверждение невозможности возникновения или мысль, что из ничего не может произойти ничего (ex nihilo nil fit), противоречит не понятию возникновения, а понятию творения из ничего, так как эта мысль подтверждает вечность материи, вследствие чего Гегель считал ее основным положением пантеизма, как будто бы учение Гераклита не есть также пантеизм [3].

Гераклит утверждает: «бытие и небытие суть одно и то же», «мы существуем в такой же мере, как и не существуем», «все находится в процессе возникновения, все течет πάντα ῥεῖ». В то же время встречается утверждение, будто Гегель приписывал Гераклиту положение, которого этот философ не мог сказать. Мы говорим о положении, принадлежащем атомистическому учению и происходящем от Демокрита: «τὸ ὂν οὐδὲν μᾶλλον ἐστί, τοῦ μὴ ὄντος», существующее не в большей мере существует, чем не существующее, это последнее существует так же, как и существующее. Под существующим нужно разуметь «полное», а под несуществующим «пустое». И то и другое существует одинаковым образом, полное, как и пустое. Гегель хорошо знал об этом положении и происхождении его и приводил его в своих лекциях по истории философии, как изречение Демокрита [4].

Становление есть возникновение и исчезновение; однако оба эти момента соединены в становлении не во времени и внешне, не так, чтобы сначала было возникновение, а затем исчезновение, и чтобы между ними имело место еще соединение, обозначаемое словечком «и». Между ними нет ничего третьего. Возникновение само по себе есть также исчезновение: поэтому становление есть постоянное убывание или исчезновение, это убывание убывания или исчезновение исчезновения: по-

---

[1] III. стр. 63 и сл. Ср. VI, § 88, стр. 174.

[2] III. См. прим. 3., стр. 88.

[3] Там же, прим. 1, стр. 63 и сл. Ср. VI, § 88, стр. 174.

[4] Ср. т. VI, § 88, прибавл., стр. 177 и сл.; т. XIII (2 изд. 1840), стр. 325. В некоторых случаях, как и в приведенном здесь месте, нельзя доверять дополнениям, так как они составлены на основании записок, не исследованных издателем с достаточною критическою тщательностью.

этому оно может быть понято, как прошедшее убывание, как исчезнувшее исчезновение, как прошедшее становление или сделанность, т. е. наличное бытие.

Чтобы сделать наглядным понятие становления и этот переход от становления к наличному бытию, нет лучшего примера, чем время; уже Гераклит указывал на время, как на самую наглядную форму становления. Время есть постоянное убывание или скорее бытие прошлого. Я вспоминаю при этом изречение Конфуция у Шиллера [1]:

Трояк седого времени полет:
Грядущее идет
Медлительной стопою,
Всегда безмолвное прошедшее стоит,
А настоящее летит
Крылатою стрелою.

Прошедшее существует налицо, никакой бог не может сделать несовершившимся того, что совершилось; это прошедшее совершенное, имеющее значение настоящего: γέλονα = я возник и существую.

II. Наличное бытие.

1. Качество. Ничто и иное.

В понятии наличного бытия (Dasein) [2] наличность следует понимать не в пространственном и временном, а в логическом смысле, как определенное, такими-то свойствами обладающее бытие, как некоторое «что». Эта тожественная с бытием, неотделимая от него определенность есть качество; этим термином Гегель обозначил первую главу своей Логики, потому что понятие качества стоит в центре первой группы категорий и как бы господствует над нею. Наличное бытие есть определенное бытие или существующая определенность, которая, как таковая, заключает в себе отличие от другого наличного бытия, следовательно, заключает в себе небытие или отрицание, вследствие него Гегель называет «реальность и отрицание» двумя моментами, составляющими понятие наличного бытия. Он придает огромное значение тому, что при наличном бытии понятие отрицания в его определенности выступает на свет, и ссылается при этом на утверждение Спинозы: omnis determinatio est negatio (всякое определение есть отрицание). Под отрицанием в его определенности следует разуметь сопринадлежность бытия и небытия (инобытия), без которой не могло бы быть никакого противоречия, никакой жизни, никакого развития.

Наличное бытие не есть уже бытие неопределенное, которое было равно небытию; оно есть вполне определенное бытие или качество Но так как всякое чистое бытие всегда есть и остается неопределенным, то наличное бытие должно быть еще ближе определенным и различенным; оно должно быть понято, как различенное наличное бытие, т. е. как существующее налицо или нечто, которое в такой

[1] «Притчи Конфуция». Перевод Гербеля.

[2] Чижов в своем переводе Логики Гегеля передал термин Dasein словами «непосредственное существование».

степени непосредственно связано и сочетается с другим, что реальность и отрицание, как *нечто* и *иное*, суть моменты наличного бытия. Оба эти определения зависят друг от друга и не могут быть разделены; нечто не может быть для себя, то же следует сказать и об ином; каждое из этих двух определений есть иное иного. Соответственно этому в немецком языке существует выражение «ein Anderes — ein Anderes» или «etwas Anderes — etwas Anderes», или в латинском «aliud — aliud», а также Платон говорит об абсолютном инобытии τὸ ἕτερον = θάτερον в противоположность тому, что остается равным себе, тожественным (ταὐτόν).

2. Конечное и бесконечное. Изменение.

Нечто и иное связаны друг с другом до такой степени, что между ними нет ничего третьего. Словом «и» мы обозначаем их *границу*, которая в такой же мере непосредственно связывает, как и различает их. Нечто ограничено иным и наоборот. Быть ограниченным это значит быть *конечным*. Конечное до такой степени зависит от иного, что связано с ним и имеет его в себе; поэтому Спиноза метко и удачно говорил о конечном (модусах), что оно находится в другом и без другого не может быть понято (quod in alio est, per quod etiam concipitur). Нечто в силу своей ограниченности или конечности непосредственно отличается от иного, но и соотносится с ним; поэтому в нем нужно различать эти два момента, его различенность и его соотнесенность; первый момент есть *бытие в себе*, а второй *бытие для иного*. Оба эти определения, игравшие такую важную роль в Феноменологии и управлявшие развитием сознания, выступают для нас теперь в элементе чистого мышления в качестве *категорий*. Как бы мы ни старались разделить их, они совпадают в одно целое, так как нечто, благодаря своей границе, заключает в себе оба эти момента: в себе оно есть то, чем оно служит для другого; оно без остатка переходит в свое отношение к иному или в свое бытие для иного. Для пояснения этой истины я пользуюсь примером из обыденной жизни и обыденного словоупотребления. Мы говорим: «эта вещь для нас имеет огромную ценность, но сама по себе она лишена значения», т. е. вещь ценна в отношении к нам и лишена всякого значения в отношении ко всем другим; таким образом ее всебебытие сводится исключительно к ее бытию для иного, или к ее отношению к иному. Характер конечного состоит именно в том, что оно имеет в себе иное и без остатка переходит в бытие для иного. Оно есть иное и в то же время не иное. Единство бытия и небытия есть становление, а единство инобытия и неинобытия есть *становление иным* или *изменение*. Нечто бывает всегда конечным и изменчивым; оно не переходит в изменение, а всегда находится в процессе изменения, как бытие и небытие в процессе становления. Гегель говорит о наличном бытии: «Поэтому инобытие не есть равнодушный момент вне его, а его собственный момент». «*Нечто* благодаря своему качеству бывает всегда, во-первых, *конечным*, и, во-вторых, *изменчивым*, так что конечность и изменчивость при-

сущи его бытию». «Нечто становится иным, но иное само есть нечто, следовательно, оно опять, в свою очередь, становится иным и так далее до бесконечности». «Эта бесконечность есть дурная или отрицательная бесконечность, так как она есть не что иное, как отрицание конечного, которое однако таким образом возникает опять и, следовательно, вовсе не отменено, — иными словами, эта бесконечность выражает лишь долженствование уничтожения конечного»[1].

Мы пришли к чрезвычайно важному месту. От другой бесконечности, которая есть не что иное, как не имеющий конца прогресс, нужно отличать истинную бесконечность. Здесь речь идет об определениях конечного, неоконченного и истинно бесконечного, следовательно, об отношении конечного и бесконечного в самой абстрактной, чисто логической форме, которая продолжает свое существование и в самой конкретной форме, лежа в ее основе; речь идет об основном представлении и основной идее всего учения Гегеля.

Конечное сообразно своему понятию должно притти к концу, оно должно окончиться, однако в своем конце оно всегда ограничено иным, которое опять ограничено иным и так далее без конца. Конечное без конца, конечно, оно не приходит к концу; оно не конечное, а лишенное конца, вследствие чего Гегель называл не имеющее конца отрицательною бесконечностью. Граница и вместе с нею конечность существуют всегда налицо; эта постоянная или пребывающая граница есть предел. Не имеющий конца прогресс состоит в том, что два противоположные определения должны, но не могут быть соединены, вследствие чего они сменяют друг друга и продолжают эту смену без конца.

Эти два определения в понятии конечного суть всебебытие и бытие для другого или его инобытие и неинобытие; это два момента, содержащиеся в понятии наличного бытия или нечто: нечто и иное. Нечто переходит в иное, которое в свою очередь само есть нечто и переходит в иное и т. д. Прогресс, не имеющий конца, является в своей абстрактнейшей форме в логическом понятии изменения. Борьба двух определений в одном целом есть противоречие; поэтому не имеющий конца прогресс везде, где он является, состоит в неразрешенном противоречии. В самом деле, если противоречие не решено, а фиксировано, то не остается ничего более, как повторять его и допускать попеременную смену обоих определений (А и В, нечто и иное), которые не могут быть совмещены. Именно это повторение есть не имеющий конца прогресс; это — вечное однообразие, имеющее не возвышенный, а скучный и усыпляющий характер, вследствие чего Гегель метко назвал не имеющий конца прогресс дурною бесконечностью.

В самой наглядной и удивительной форме этот вид бесконечности выступает в пространстве и времени: пространство без конца, время без конца! Здесь нет никакого конца; по ту сторону всякого ограниченного времени, по ту сторону всякого ограниченного пространства всегда находится опять время, всегда опять пространство! В философии Канта

[1] Собр. соч. Гегеля, т. VI, § 92, стр. 181, § 93, стр. 184, § 94.

и Фихте также и нравственность, именно противоречие и борьба между долгом и склонностью, *состоит в стремлении и долженствовании без конца*. Эта философия «признает высшим пунктом разрешения противоречий, долженствование, но это скорее лишь точка зрения пребывания в сфере конечного и, следовательно, среди противоречий». «Как долженствование, нечто возвышается над своею границею, но и наоборот, оно имеет свою границу лишь, как долженствование; то и другое неразделимо». «Ты можешь, потому что ты должен, это выражение, которое должно говорить много, вытекает из понятия долженствования». «Однако и обратное так же справедливо: ты не можешь именно потому, что ты должен. В самом деле, в долженствовании в такой же мере заключается граница, как граница указанный формализм возможности встречает в ней в противоположность себе реальное качественное инобытие, и отношение обоих их друг к другу есть противоречие, следовательно, и неспособность к осуществлению или, скорее, невозможность» [1].

Если противоречие остается нерешенным или фиксируется, то две стороны его распадаются и образуют непримиримую противоположность или дуализм. Следовательно, везде, где господствует дуалистический образ мышления, выступает, как признак или результат его, прогресс без конца. Поэтому Гегель, согласно своему антидуалистическому образу мыслей, выступает на борьбу против незаконченного прогресса во всех его формах и оспаривает и преодолевает его, в особенности в его основной логической форме. Он упрекает обыденное сознание, а также философию, в особенности учение Канта и Фихте, за то, что они утверждают прогресс без конца, будь то в форме бытия или долженствования, за то, что они восхищаются им и таким образом отстаивают значение дурной бесконечности вместо истинной.

Дуализм господствует в обыкновенных представлениях об отношении между конечным и бесконечным: они противополагаются друг другу, одно стоит с одной стороны, другое с другой — и между ними находится непроходимая пропасть. Не нужно большой логической проницательности, чтобы видеть, что таким образом каждое из этих понятий превращается в свою противоположность. Бесконечное, противополагаемое конечному и исключающее его из себя, имеет в нем свою границу и, таким образом, становится само ограниченным, принимая характер конечности: наоборот, конечное, противополагаемое бесконечному, не имеет конца и становится бесконечным [2]. Отсюда тотчас становится ясным, что истинно бесконечное не исключает конечного, а включает его *в себя и имеет конечное не вне себя, а в себе*.

Не имеющее конца есть нечто несовершенное, так как ему чего-то недостает. Ему недостает конца, который должен и не может быть достигнут. Если оно достигает своего конца, оно, как это превосходно выражает немецкий язык, «ist vollendet» (становится законченным).

---

[1] Т. III. β. Граница и долженствование, стр. 133—139. Т. VI, § 94. Прибавл., стр. 184—186.

[2] Т. VI, § 95, стр. 186 и сл.

Неимеющее конца есть нечто незаконченное: в этом состоит его недостаток. Поэтому и пифагорейцы, так как они согласно эллинскому образу мышления форму ставили выше содержания, считали беспредельное (ἄπειρον) в сравнении с ограниченным (πέρας) чем-то низшим и менее значительным. На этом же основании Аристотель считал ἀτελὲς чем-то таким, чего формирующая природа избегает, а не ищет.

В понятии изменения, если не продолжать его без конца, говоря все одно и то же, заключается понятие законченного наличного бытия. Нечто становится иным. Так как оно само в себе есть иное, то оно становится тем, что оно есть в себе, следовательно, оно совпадает с самим собою, или, как говорит Гегель, оно приходит к себе, оно достигает своего конца и цели, т. е. становится законченным. Законченное наличное бытие соотносится уже не с иным, а с самим собою; оно ограничивается уже не иным, а собою и в себе, оно существует уже не для другого, а для себя. Поэтому следующие понятия имеют одинаковое значение: законченное наличное бытие = бесконечное бытие = длясебябытие [1].

III. Длясебябытие.

Бесконечное бытие.

Понятия конечного, не имеющего конца и истинно бесконечного можно следующим образом представить в самой наглядной форме: прямая линия AB в чувственной форме изображает понятие конечного (ограниченного): выходящая за ее границы, не имеющая конца прямая линия выражает собою понятие неимеющего конца, а кругообразная линия, возвращающаяся к своему исходному пункту A, служит выражением понятия бесконечного; поэтому круг всегда считался символом бесконечности, вечности. Круг есть законченная линия, пространство, замкнутое в себе, существующее для себя [2].

Эти сравнения можно было бы продолжать в более высокой сфере в смысле и духе учения Гегеля. Так, потребность есть чувство недостатка и, как таковое, пример границы и конечности; ряд потребностей, рождающихся все вновь, есть пример незаконченности, а наслаждение и удовлетворение служит примером бесконечности и длясебябытия, так как в состоянии полного удовлетворения мы чувствуем себя не соотнесенными с чем-то внешним и иным, а существуем для себя. Из этих сравнений видно ясно, как глубокомыслен, содержателен и выразителен немецкий язык, создающий слова в роде Ansichsein, Seinfüranderes, Fürsichsein и т. п. (всебебытие, бытие для другого, длясебябытие); Гегель создал и употреблял эти выражения согласно гению языка. Себялюбие есть нечто исключительное и потому конечное; оно бывает жадным и ненасытным, как бочка Данаид; оно есть ἄπειρον (беспредельное) и потому не имеющее конца; наоборот, любовь, объединяющая души, так что одно знает себя в другом и только в другом, по истине чувствуя себя при себе и для себя, бесконечна.

---

[2] Собр. соч. Гегеля, т. VI, стр. 188.

[1] Т. III. Положительная бесконечность, стр. 152—155.

Я бы хотел также указать на то, что греческая мифология с ее отвращением к неимеющему конца, не могла выдумать за наихудшие преступления более страшных адских мук, как тягость вечной смены все одних и тех же состояний, вроде голода и жажды Тантала, камня Сизифа, колеса Иксиона, бочки Данаид и т. д. Христианская легенда изобрела Вечного жида и с а м о е у ж а с н о е и з в с е х н а к а з а н и й: в е ч н о е с у щ е с т в о в а н и е н а з е м л е[1].

Истинная бесконечность есть отмененная конечность подобно тому, как *истинная* вечность есть отмененная временность. Так как наличное бытие и вместе с ним конечное отожествляются здесь с реальностью, то бесконечное есть отмененная реальность или идеальность. Опасаясь, чтобы слово ideal (идеальный) не напоминало об идеале красоты и всем, что связано с ним, Гегель хотел употреблять вместо ideal слово i d e e l l (идейный). Конечное или реальное отменяется в бесконечном или полагается, идеально. Идеальность в поясненном смысле не противополагается или координируется реальности, а есть отмена ее; иными словами в *истинном* познании вещей конечное следует считать ничтожным, а не имеющим основное значение. «Истина конечного есть скорее его идеальность». «Эта идеальность конечного есть основное положение философии, и потому всякая истинная философия есть и д е а л и з м. Все дело в том, чтобы не принимать за бесконечное то, что в своем определении само тотчас же становится частным и конечным. Поэтому здесь нужно обратить более серьезное внимание на это различие. От него зависит основное понятие философии, понятие истинной бесконечности»[2].

Прежде всего нужно логически развить понятие бесконечного бытия и длясебябытия, несмотря на его абстрактность. Понятие наличного бытия закончено; оно заключает иное уже не при себе, а в себе; оно уже не соотнесено с другим, существует не для другого, а для себя. Поэтому нет более речи о переходе в иное, или об изменении. Качество, как таковое, обладает изменчивым характером и находится *в процессе изменения*. Отмененная изменчивость или изменение есть отмененное качество. Где есть изменение и смена, там, как об этом свидетельствует человеческий опыт, существует также страдание и мука, там находится убежище зол, как говорили древние. Неученый, но глубокомысленный Яков Беме чувствовал это, когда сопоставлял «Q u a l i t ä t» (качество) и «Q u a l» (муку) и говорил об изменении, как о «Qualiren» или «Inqualiren» (мучении).

Законченное наличное бытие или длясебябытие, как отмененное качество, есть неизменное бытие, т. е. бытие, навеки остающееся одним и тем же. Наличное бытие нужно понимать, как существующее налицо или нечто, а длясебябытие, как существующее для себя или единое; но единое, как определенное бытие, отличается от дру-

---

[1] Мое сочинение Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre (2 изд., 1865) давно уже распродано: я цитирую его, чтобы показать читателю, что приведенное место принадлежит мне и предназначено для пояснения логики Гегеля Кн. II, отд. I, гл. I, § 84—87, стр. 238—248

[2] Собр. соч. Гегеля, т. III, с. Положительная бесконечность, стр. 157, прим. Т. VI, § 95, стр. 188 и 189.

гих форм такого бытия, из которых каждое также есть единое. Поэтому длясебябытие есть множество единых или единое и многое.

Каждое единое существует для себя и исключает из себя другие единые: поэтому отношение многих единых состоит во взаимном исключении, а следовательно, также во взаимном отношении. Отношение членов, исключающих друг друга, есть внешнее отношение или сопринадлежность, в которой всякий член остается тем, что он есть, и ни один не переходит в другой: поэтому их сочетание бывает внешним, выражаемым словечком «и». Таким образом возникает агрегат: «единое и единое и единое» и т. д. Здесь нет иного изменения, кроме увеличения и уменьшения, т. е. количественного изменения. Таким образом мы переходим от понятия качества к понятию количества. Качество оказалось не единичною категориею, а системою категорий; можно предвидеть то же и относительно количества. К тому же, количество не есть категория, подчиненная качеству и извне присоединенная к нему неизвестно откуда; она выходит из понятия качества, составляет результат его логического развития: она есть отмененное качество и заключает его в себе, как момент, так что можно предвидеть, что количество в конце-концов опять перейдет в качество[1].

Вполне правильно и необходимо в силу требований языка уже при объяснении и установлении низших категорий пользоваться высшими, однако неправильно включать высшие категории в ряд низших, как члены их. Так, понятие силы не входит в категории качества, и вообще не входит в категории бытия. Отталкивание и притяжение суть силы, примененные Кантом для динамического построения материи, а Гегель, оспаривая Канта, применяет их для логического построения количества. Отталкивание должно полагать многие единые, так как единое отталкивается от самого себя. Отталкивание должно действовать, вытесняя и исключая, а притяжение, слагая и соединяя. Переход от качества к количеству без нужды затруднен и отягощен этим; было бы желательно, чтобы Энциклопедия и в этом месте упростила ход вещей и выбросила многое, что служит лишь балластом.

В истории философии элейцы, в особенности Парменид, признали основным понятием категорию бытия, Гераклит категорию возникновения, а атомисты, в особенности Демокрит, сделали то же в отношении длясебябытия и многих единых (ἄτομα), из которых каждое есть неизменно сущее. Их взаимное исключение есть пустота, их внешнее сочетание дает агрегаты атомов, составляющие действительную природу вещей. Гегель и здесь заставляет отталкивание и притяжение играть роль, к чему само атомистическое учение вовсе не дает повода; он справедливо указывает также на политическую атомистику, в которой люди суть атомы, их взаимное исключение сравнивается с bellum omnium (войною всех), а их внешнее соединение является в форме общественного договора. «Атомистическая философия останавливается на этой точке зре-

[1] Собр. соч. Гегеля, т. III, стр. 178—200. Т. VI, § 97, прибавл., стр. 191 и сл.

ния, с которой абсолютное является, как длясебябытие, как единое и как множественность единых. Основною их силою она признает отталкновение, которое принадлежит самому понятию единого. Но то, что соединяет единые, это, по ее мнению, не притяжение, а случай, т. е. неразумное начало. Когда единые удерживаются мыслию в их неподвижной определенности, тогда их соединение будет, конечно, казаться внешним для них. Пустота, образующая другой принцип атомистической философии, есть только самое отталкновение, рассматриваемое, как небытие, находящееся между атомами». «В новейшие времена атомистическое воззрение получило еще большую важность в политических науках, чем в физических. В этой теории воля единичных лиц составляет основу государства; что притягивает личности, это частные потребности и влечения, и всеобщее, само государство, основано только на внешнем отношении договора» [1].

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ.

УЧЕНИЕ О БЫТИИ. В. КОЛИЧЕСТВО.

I. Чистое количество.

1. Непрерывность и раздельность.

Отмена качества имеет прежде всего то отрицательное значение, что увеличение или уменьшение бытия не имеет ничего общего с его свойством, и величина и количество качественно индиферентны друг к другу. Лес остается лесом, все равно, становится ли он больше или меньше. То же самое относится к полю, лугу и т. п. Так как в связи со словом величина мы, обыкновенно, мыслим об определенных величинах, то Гегель предпочел общее и неопределенное понятие величины обозначить словом «количество», а определенное количество обозначить словом величина (Quantum) [2].

Как результат предыдущего развития, нам даны многие единые, из которых каждое существует для себя, будучи от других единых вполне отличенным, но в то же время и не отличным от них, а равным каждому из них. Так как многие единые вполне равны друг другу, то они образуют единство и при том непрерывное или сплошное, так как между единым и единым нет ничего третьего. Эта нераздельность есть момент сплошности или непрерывности, входящей в сущность величины. Так как многие единые не различны по качеству, но различны по количеству, отличаются не своими свойствами, так как они бескачественны, а лишь своим обособлением, или, выражаясь иначе, так как их нельзя различать, но можно разделять, то в этой форме различения (обособления) состоит момент раздельности, который также входит в сущность величины

---

[1] Т. VI, § 98, стр. 192 и 193. Перев. Чижова, стр. 171 и сл. 2. Ср. т. III, стр. 176—200.

[2] Там же, прим., стр. 202 и 203

Поэтому ошибочно было бы говорить о непрерывности и раздельности, как видах величин, как будто бы существуют непрерывные и раздельные величины, составляя два соподчиненных вида величин. Непрерывность и раздельность суть не виды, а моменты величины: каждая величина, как таковая, и непрерывна и раздельна. Применив для объяснения многих единых в их взаимном исключении и отношении силы отталкивания и притяжения, Гегель сводит теперь также моменты количества к этим силам, утверждая, что раздельность вытекает из отталкивания, а непрерывность из притяжения[1].

Непрерывную величину не следует понимать так, как будто бы она складывалась из раздельных величин, как своих элементов, скорее раздельность содержится в непрерывности, как отмененный момент. В сущности величины, как непрерывности, следует различать бесконечно много членов, из которых каждый есть единое; иными словами, величина, вследствие своей непрерывности, следовательно, всякая величина, делима до бесконечности. Отмена неделимости есть логическое полагание бесконечной делимости, которая однако вовсе не состоит в бесконечной разделенности или в бесконечном множестве данных частей, так как при этом понятие величины сделалось бы бесмысленным и немыслимым.

2. Зенон, Аристотель, Кант.

Если раздельность понимается не как момент, а как единственная сущность количества, иными словами, если количество рассматривается лишь как раздельное, то понятие величины запутывается во всевозможных противоречиях и абсурдах, которые делают его логически невозможным или немыслимым. С этой точки зрения элеец Зенон, настоящий изобретатель диалектики, приводил свои доказательства против возможности величины и движения. Единое относится к количеству так же, как точка к пространству, как безвременный момент ко времени. Считать пространство сложенным из точек, а время из моментов это значит отрицать пространство и время. Если линия А — В вследствие ее бесконечной делимости рассматривается, как разделенная до бесконечности или состоящая из бесконечного множества частей, то эта величина и ограничена и неограничена, т. е. невозможна, а вместе с тем невозможно и то, чтобы эта бесконечная величина была пройдена в конечное время, т. е. невозможно движение; таким образом Ахиллес, находящийся в точке А, никогда не может добежать до черепахи в точке В или, если обе точки двигаются, никогда не может догнать ее. Сколько бы Диоген ни бегал перед Зеноном, чтобы, согласно здравому человеческому рассудку, демонстрировать ему движение ad oculos, Зенон остается правым. Мы можем чувственно представить себе или вообразить величину и движение, но не можем мыслить их; они логически невозможны, если раздельность составляет сущность ве-

[1] Собр. соч. Гегеля, т. III, А. Чистое количество, стр. 204 и сл. Ср. В. Непрерывная и раздельная величина, стр. 220 и 221. Т. VI, § 100, I, стр. 201.

личины, а не содержится в ней, как момент. Зенон нашел противоречия в понятиях величины и движения и развил их в своих доказательствах против возможности того и другого понятия; в этом состоит его величайшая заслуга, а заслуга Аристотеля состоит в опровержении этих доказательств[1].

Раздельность отменена в непрерывной величине, как точка в линии, являющаяся, как таковая, лишь там, где линия прекращается (на границе), а в ней самой не существующая, как самостоятельный элемент, так как линия не есть сумма точек: точки содержатся в ней в возможности или потенциально. На этом основывались опровержения Аристотеля, которые П. Бейль нашел «pitoyable» (жалкими), так как не понял их. По словам Гегеля, он не понял учения о том, что материя делима до бесконечности лишь в возможности; он возражал, что если материя делима до бесконечности, то она действительно содержит бесконечное множество частей. Следовательно, по его мнению, это не потенциальная бесконечность, а бесконечность, существующая реально и актуально[2].

Если непрерывную величину рассматривать, как сложную, состоящую из раздельных элементов, как простых частей, то этим уничтожается бесконечная делимость количества, пространства, времени, материи и т. п. Оба момента количества, непрерывность и раздельность, противополагаются друг другу, непримиримо обособляются, понятие количества впадает в неразрешимую антиномию. В таком положении находится вторая антиномия Канта, которая в своем тезисе утверждает необходимость простых субстанций, потому что без них немыслимы сложные субстанции, существующие в действительности, а в своем антитезисе, наоборот, доказывает невозможность простых субстанций, потому что они должны были бы существовать в простых пространствах, которые, как таковые, невозможны. Доказательство антитезиса Гегель называл гнездом ошибочных определений, так как в нем на каждом шагу доказываемое предполагается. «Следовательно, вся антиномия сводится к разделению и прямому утверждению обоих моментов количества, абсолютно отделенных друг от друга. Со стороны момента чистой раздельности субстанция, материя, пространство, время и т. д. абсолютно разделены; их принцип есть единое. С точки зрения момента непрерывности это единое есть лишь отмененное единое; деление остается делимостью, оно остается возможностью делить, как возможностью, без действительного появления атомов»[3].

Однако раздельность содержится в количестве не только потенциально или идеально, как отмененный момент, подобно точке в линии, но и как характерный момент, определяющий и ограничивающий количество так же, как точка линию. В противном случае количество было бы расплывчатым без конца вследствие своей непрерывности.

---

[1] Т. III, глава I. Количество. А. Чистое количество, прим. 1, стр. 206, 218—220.

[2] Там же, стр. 219. P. Bayle, Dictionnaire. Статья о Зеноне

[3] Там же, т. III, стр. 208—218 (стр. 217) и сл.

Действительное соединение непрерывности и раздельности есть ограниченное или определенное количество, т. е. **величина**, относящаяся к чистому и неопределенному количеству, как наличное бытие к чистому и неопределенному бытию.

II. Величина.

1. Определенное число и единство. Число и счисление.

Раздельность содержится в величине, как определенное множество единых или как **определенное число**, а непрерывность, как определенное соединение единых или как **единство**. Единство есть уже не единое, а единые (единицы); это уже не принцип величины, уничтожающейся в величине, как точка в линии или момент во времени, а часть величины, которую можно считать и которая сосчитывается.

Величина отличается благодаря своей границе или определенности от других величин, как **нечто от иного**. Различие между величинами состоит в большем или меньшем количестве единиц, т. е. в их более или менее равных единствах. Является вопрос: как велико число таких единств? Это число должно быть определено, т. е. единства должны быть сосчитаны, поэтому величина может быть понимаема не иначе, как **численно**. Смысл ее заключается в числе. Определять число единиц это значит **считать**.

Определение числа единиц есть счет, последовательно прибавляющий к единице единицу. Таким образом возникает ряд различных чисел, в которых следующее всегда единицею больше, чем предыдущее: 1, 2, 3 и т. д.

2. Счет и счисление.

Счет чисел есть **счисление**. Так как числа относятся друг к другу лишь внешне, то их можно соединять и разделять, складывать и вычитать. Поэтому основные формы всякого счисления суть **сложение и вычитание**. С логической точки зрения нет различных видов счисления, кроме одного только что названного. Однако, задача счисления представляет три требующих логического различения случая, смотря по тому, различны или равны подсчитываемые единства чисел и дано ли любое или определенное число их.

1. Даны различные числа в любом количестве. Для того, чтобы сосчитать их вместе, нужно **сложение**. Для того, чтобы отнять меньшие от больших, нужно **вычитание**.

2. Даны одинаковые числа (равные единства чисел) в любом количестве. Для того, чтобы сосчитать их вместе, нужно **умножение**, т. е. ускоренное сложение. Противоположное действие есть **деление**, показывающее, **сколько раз** (quoties) одно число содержится в другом (меньшее в большем).

3. Даны одинаковые числа (равные единства не в любом), а в том же самом (равном) количестве, т. е. столько раз, сколько в данном числе есть единиц : 2×2, 3×3 и т. д. Для того, чтобы их соединить, нужно **возведение в степень** (прежде всего в квадрат).

Противоположное действие есть *извлечение корня* (прежде всего извлечение квадратного корня). Степень есть произведение из равных множителей, а произведение есть сумма из равных слагаемых[1].

Исходя отсюда, логически легко различить положительные и отрицательные, целые и дробные, соизмеримые и несоизмеримые, рациональные и иррациональные числа и т. п.

3. Экстенсивная и интенсивная величина (степень).

Величина в своих границах заключает в себе много единств. Если рассматривать их, как раздельные или обособленные величины, то их совокупность или внешнее сочетание есть множество (куча), т. е. сборная или коллективная величина, каковы, например: лес, стадо, войско и т. д. Если множество таких единств, как этого требует понятие количества, составляет определенную величину или *единицу величины*, то отсюда возникает понятие *экстенсивной величины*, которая не может быть мыслима без множества своих частей, но вовсе не может быть уподоблена множеству или понята, как таковое. Экстенсивная величина есть непрерывность, а сборная величина не обладает этим свойством: она коллективна, но не непрерывна; 24 часа составляет некоторое множество часов, но их единство, день, заключающий их в себе, есть непрерывность и, как таковая, он есть экстенсивная величина, как и час в отношении к своим 60 минутам, которые, взятые сами по себе, составляют некоторое множество или кучу минут.

Величина, как экстенсивная непрерывность, делима без конца; как *ограниченное* количество, она есть «простая определенность», неделимое единое, заключающее в себе много частей, не как множество, а в возможности, не суммарно, а потенциально, не экстенсивно, а интенсивно. Интенсивная величина есть степень. Численным выражением степеней служат не количественные имена: 1, 2, 3, а порядковые: первый, второй, третий и т. д. Здесь уже обнаруживается то, что мы предвидели в самом начале количества, именно, что оно, как отмененное качество, вернется к понятию качества. Между единицею и единицею нет никакого различия, но между первым и вторым есть огромная разница. («Лучше быть первым в деревне, чем вторым в Риме», сказал, как говорят, Цезарь.)

Как непрерывная и раздельная величина, так и экстенсивная и интенсивная величина не суть виды величины; каждая из них есть и то и другое. Не бывает экстенсивной величины без интенсивности и наоборот. Экстенсивные массы становятся интенсивными благодаря своему весу и производимому ими *давлению*. Двадцатый градус тепла есть *один* градус, но он содержит одинаково большое *скопление тепла*, и потому мы говорим также: здесь двадцать градусов тепла. В то же время этот градус в ртутном столбике термометра является в форме экстенсивной величины. Человеческий характер в отношении силы его духа и воли есть интенсивная величина, которой

---

[1] Т. III, гл. II. Величина. А. Число, стр. 224—236. Т. VI, § 101 и 102, стр. 202—205.

соответствует определенное множество поступков, определенное протяжение круга действий. Военным степеням соответствуют количества подчиненных лиц, величины отделов войска и т. д. [1]

В степени количество приобретает известные свойства и отличия. Свойство изменчиво. Всякая степень есть состояние величины и, как таковое, составляет один из членов в скале или лестнице состояний величины одного и того же свойства. Ряд таких различных состояний величины есть **изменение величины**, развивающееся путем возрастания или падения степеней, путем положительного или отрицательного роста. Чтобы дойти от одной степени до другой, нужно пробежать все промежуточные состояния, которых бесконечно много. Здесь все происходит постепенно, т. е. шаг за шагом и непрерывно. Постепенное изменение величины есть непрерывность. Каждое из состояний величины вполне обусловлено другими, следовательно, есть уже величина не индиферентная к другим, а соотнесенная с другими, т. е. **отношение величины**[2].

Свойство, изменение, отношение к другому суть уже **качественные** определения, вновь выступающие в развитии количества вместе с понятием степени и благодаря ему.

III. Количественная бесконечность.

1. Дурная количественная бесконечность.

Увеличение и уменьшение количества, как например число и счисление, продолжаются без конца, увеличение — в сторону бесконечно большого, а уменьшение — в сторону бесконечно малого. Здесь нет границы, где мы должны были бы остановиться, за которую понятие количества не высылало бы нас в область величин, опять ограниченных, и т. д. без конца. Это — не имеющий конца количественный прогресс, подобный качественному, уже известному нам.

В математике, как и в философии, существуют два вида бесконечности: дурная и истинная, первая есть не имеющий конца прогресс, а вторая есть отмененная незаконченность. Эти формы бесконечности встречаются и в количестве и в качестве. Дурная бесконечность в глазах мира представляется истинною, и нигде она не является в таком импонирующем, возвышенном, даже поучительном виде, так что для нее устанавливается настоящий религиозный культ, как в своих количественных формах, в представлении неизмеримых пространств, времен, звездных миров и т. д.

Гегель вспоминает известное стихотворение, в котором Галлер изобразил вечность, накопляя колоссальные величины и в конце концов отбрасывая их. Кант назвал это изображение, так как оно порождает ужас перед возвышенным, «описанием вечности, вызывающим содрогание».

---

[1] Ср. т. III. В., стр. 242—253. VI, § 103, стр. 203—207.

[2] Там же. С. Количественная бесконечность, с. Бесконечность величины, стр. 269—272. Ср. мою Логику (2 изд.), стр. 283 и сл.

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh'
Mit Schwindeln wieder nach dir seh'
Ist alle Macht der Zahl,
Vermert zu tausendmal,
Noch nicht ein Theil von dir.
Ich zieh' sie ab, und du liegst ganz vor mir[1].

Кант видел в колоссальных величинах выражение высшей возвышенности, а Гегель находил, что они скучны и вызывают головокружение, и приписывал главное значение последней строке[2].

2. Первая антиномия Канта.

Понятие непрерывной и раздельной величины дало повод Гегелю свести вторую антиномию Канта о сложных и простых субстанциях к противоположности непрерывного и раздельного и показать, что вопрос, требовавший доказательства, не был доказан, а предполагался им[3]. Теперь он пытается применить ту же критику к первой антиномии, сводя ее к противоположности неограниченного и ограниченного количества. Тезис о начале мира во времени и ограничении его в пространстве доказывается невозможностью протекшей бесконечности или истекшей вечности, а антитезис доказывается невозможностью пустого времени и пустого пространства. Мысль, что ряд времени, не имеющий конца или начала (вовсе не равнозначащий с вечностью), протек до настоящего момента времени, доказывается благодаря тому, что настоящий момент времени удерживается и фиксируется, как будто бы время не течет и не исчезает постоянно. Следовательно, существование такого фиксированного момента времени и вместе с ним протекшей бесконечности не доказывается и не доказуемо, а предполагается. Точно так же в антитезисе не имеющее начала и неограниченное бытие мира не доказывается, а предполагается путем допущения невозможности пустого времени и пустого пространства, т. е. путем допущения неограниченности величины мира[4].

3. Бесконечность величины.

Может показаться, что увеличение и уменьшение величины стремятся к достижимой цели: в первом случае вдали нас ожидает бесконечно большое, а во втором — бесконечно малое. Однако

---

[1] «Я слагаю огромные числа, целые горы миллионов, я нагромождаю время на время и миры на миры, и когда, с этой страшной высоты, отуманенный, я снова возвращаюсь к тебе, это громадное число, умноженное в тысячу раз, еще не составляет части тебя. Я откидываю все эти числа, и ты весь предо мною». — Перев. Логики Гегеля Чижова, стр. 185.

[2] Собр. соч. Гегеля, т. III. С. Количественная бесконечность, стр. 253—260. Ср. VI, § 104, прибавл 2, стр. 209 и 210.

[3] См. выше, стр. 475.

[4] Собр. соч. Гегеля, т. III. Количественный бесконечный прогресс, прим. 2, стр. 264—269.

при ближайшем рассмотрении обе эти цели превращаются в пустой туман и мираж: мы встречаем все новые величины, за которыми опять существуют величины. Количественный, не имеющий конца, прогресс нужно закончить и отменить, как и качественный. Количество в своей основе есть отмененное качество; поэтому отмененное количество должно быть дважды отрицаемым, т. е. утверждаемым и восстановленным качеством, короче говоря, **качественною определенностью величины.**

По математическому определению, бесконечно большое есть такая величина, которая больше всякой другой величины; противоположным свойством отличается бесконечно малое. Так как всякая величина может быть увеличена или уменьшена, то бесконечно большое и бесконечно малое суть величины, уже не заслуживающие названия величины. В своей большой Логике Гегель написал три обширные, во втором издании еще увеличенные примечания об «определенности понятия математической бесконечности», о «цели дифференциального исчисления», и «о других формах, связанных с качественною определенностью величины»; в этих статьях он подробно рассматривал учения Баррова (учителя Ньютона), Ньютона, Лейбница, Эйлера, Лангранжа и Карно об исчислении бесконечно малых. В Энциклопедии эти примечания совершенно выпущены, как это и следовало сделать. «Бесконечная величина», говорится в первом примечании, «содержит, во-первых, внешность и, во-вторых, отрицание ее в себе; таким образом она уже не есть какая-либо конечная величина, не есть определенность величины, которая имела бы **наличное бытие, как величина**: она проста, и потому существует лишь, как **момент**; это определенность величины в **качественной** форме; ее бесконечность состоит в том, чтобы существовать, как **качественная определенность**»[1].

В этом вопросе есть несколько замечательных с логической точки зрения пунктов, особенно отмечаемых Гегелем.

Дурная бесконечность есть не имеющий конца прогресс, арифметически бесконечный ряд, как бесконечная десятичная дробь, в роде $^2/_7 = 0.285714\ldots$ или $\frac{1}{1-a} = 1 + a + a^2 + a^3 \ldots\ldots\ldots$

1. Конечная дробь есть законченное, не заключающее в себе недостатка выражение бесконечного ряда, и потому она относится к такому ряду, как истинная бесконечность к дурной. Этот не имеющий конца прогресс, эту дурную бесконечность, которую воображение считает истинною, Спиноза назвал «воображаемою бесконечностью» (infinitum imaginationis), а завершение ее в замкнутой и ограниченной величине действительною или истинною бесконечностью (infinitum actu). Чувственным образом последней служат два неравных, неконцентрических круга, из которых меньший охватывается большим; промежуток между ними ограничен и содержит в себе бесконечно много неравенств, также ограниченных. Максимум их находится там, где два круга наиболее отстоят друг от друга, а минимум там, где это расстояние меньше

[1] Собр. соч. Гегеля, т III. Величина. С. Количественная бесконечность с Бесконечность величины, стр 269—365, прим. 1, стр. 272—315 (стр. 278, прим 2, стр. 315—351, прим. 3, стр 352—365.

всего. Этот образ законченности и истинной бесконечности был для Спинозы так важен, что он воспользовался им, как мотто своего важнейшего философского сочинения[1].

2. Дробь $^2/_7$ есть выражение или экспонент количественного отношения, в пределах которого определенное число и единство (числитель и знаменатель) могут иметь бесконечное множество значений, тогда как их экспонент остается постоянным. Значениям 2, 4, 6, 8 и т. д., с одной стороны, соответствуют, с другой стороны, значения 7, 14, 21, 28 и т. д. Но если величина может иметь бесконечно много частных или определенных числовых значений, то она относится к ним, как общая или неопределенная величина, которая, как таковая, понимается не численно, а алгебраически и обозначается не числами, а буквами. «Поэтому дробь $^a/_b$, повидимому, есть более подходящее выражение бесконечного, потому что a и b, взятые в их отношении друг к другу, остаются неопределенными и также вне этого отношения не получают никакого особенного специального значения»[2].

3. Геометрические величины состоят из отношений величин, которые, как таковые, познаются алгебраически и с помощью уравнений (аналитическая геометрия). Так, положение каждой точки прямой линии определяется длиною соответствующей ординаты (y), которая сама зависит от длины соответствующей ей абсциссы (x), и так как отношение $^y/_x$ составляет постоянную величину (a), то $y = ax$ есть уравнение прямой линии. Как величина, зависимая от x, y называется функцией x.

Если в постоянном отношении к x находится не y, а y^2 и постоянное частное этих величин есть p, то получается уравнение параболы: $^{y^2}/_x = p$ (параметр) или $y^2 = px$. «Не x и y, а только x и y^2 дают постоянное частное. Следовательно, эти стороны отношения, x и y, во-первых, вовсе не суть определенные величины, и, во-вторых, их отношения не есть постоянная величина (и притом здесь подразумевается не такая величина, как a и b), не есть постоянное частное, а, как величина, это отношение абсолютно изменчиво. Это зависит единственно от того, что x относится не к y, а к квадрату y. Отношение величины к степени есть не величина: по существу, это есть качественное отношение; отношение к степени есть обстоятельство, которое следует рассматривать как основное определение.—В функции прямой линии $y = ax$ мы встречаемся с обыкновенною дробью и с частным $^y/_x = a$; поэтому такая функция есть лишь формально функция переменных величин; иными словами, x и y суть здесь то же, что a и b в $^a/_b$; они находятся не в том значении, в котором их рассматривает диференциальное и интегральное исчисление». Функции первой степени, каково уравнение прямой линии, в такой же мере не входят в высший анализ и исчисление бесконечно малых, как дробь $^a/_b$

[1] Op. ed. Paulus. T. I. Пис. XXIX, стр. 531. T. II, Этика, стр. 1. Ср. Гегель, т. III, стр. 285 и сл.

[2] Там же, стр. 279—280. Ср. стр. 287 и сл.

которая может иметь бесконечно много числовых величин числителей и знаменателей, если только экспонент остается одним и тем же.

4. Однако есть еще ступень, на которой математическая бесконечность выступает в своем своеобразии. «В уравнении, в котором x и y полагаются прежде всего как определенные отношением степеней, x и y, как таковые, должны еще обозначать собою некоторые величины; это значение совершенно утрачивается в так называемых бесконечно малых приращениях, dx, dy суть уже вовсе не величины и не должны обозначать собою величины; они имеют значение только в своем отношении, они имеют смысл только, как моменты. Они уже не суть нечто, нечто, взятое как величина, они не суть конечные приращения; однако они не суть также ничто, это не лишенные определения нули. Вне своего отношения они чистые нули и должны быть приняты лишь, как моменты отношения, как определения дифференциального коэфициента dx/dy. В этом понятии бесконечного величина поистине закончилась качественным бытием; она понимается, как действительно бесконечное, она уничтожена не только как эта или та величина, а как величина вообще. Однако количественная определенность, как элемент количеств, остается в виде принципа; иными словами, она остается, как это уже высказывалось, в своем первом понятии»[1].

IV. Количественное отношение.

1. Виды отношений[2].

Величины относятся друг к другу совершенно внешне и индиферентно. Но количественное отношение имеет своими сторонами величины, не индиферентные друг к другу, а сопринадлежные и так соотносящиеся, что они имеют значение только в этом отношении, и экспонент их отношения составляет закон и границу их изменения. Моментами величины служат определённое число и единство (числитель и знаменатель). Если число и единство составляют стороны количественного отношения, то это отношение, непосредственное или прямое. Если единство есть численная единица ($a/_1$), то экспонентом служит числитель (a). Во сколько раз одна сторона увеличивается или уменьшается, во столько же раз должна увеличиться или уменьшиться и другая сторона. Так как число и единство служат моментами величины, то стороны этого непосредственного или прямого количественного отношения вовсе не суть полные величины. Так как в свою очередь при этом также неопределенно, которая из двух сторон должна считаться числом или единством, то и постоянное частное или экспонент отношения может быть как числом, так и единством.

Более соответствующее своему назначению, более реальное отношение возникает в том случае, если экспонент есть единство числа и единства, т. е. постоянное произведение того и другого: это

---

[1] Op. ed. Paulus. T. I. Пис. XXIX, стр. 289.

[2] Там же, гл. III, стр. 366—380. Ср. VI, § 105, прибавл., стр. 217.

отношение обратное. Здесь экспонентом служит «не постоянное число, находящееся в определенном отношении к единице другой величины; это отношение, неизменное в предыдущем случае, теперь скорее становится изменчивым; если за единицу одной стороны принимается другая величина, то и вторая сторона не остается более прежним числом единств первой». «Оба момента ограничивают друг друга в экспоненте и составляют друг для друга нечто отрицательное, так как экспонент есть определенное единство их; одна величина становится во столько раз меньше, во сколько раз другая увеличилась»: «насколько велика по числу одна, настолько она уменьшает по числу другую, и есть то, что она есть, лишь путем отрицания или границы, которая полагается в ней другою»; «каждая имеет значение лишь настолько, насколько другая не имеет значения; таким образом вся определенность одной зависит от другой» [1].

В прямом отношении число и единство могут быть какими угодно и иметь бесконечно много значений; только их отношение, т. е. их частное, остается постоянным и делает зависимым увеличение или уменьшение в несколько раз одной величины от такого же изменения другой. В обратном отношении число и единство суть множители постоянного произведения и относятся друг к другу отрицательно. Количественное отношение завершается, если число и единство полагаются равными друг другу, так что число определяется единством. Числом единств при этом служит само единство. Степень есть множество единств, из которых каждое равно самому этому множеству. Эта совершеннейшая форма есть отношение степени. «Это отношение служит выражением того, что такое величина в себе; оно выражает ее определенность или качество, которым она отличается от всего другого». Величина полагается в отношении степени так, что ее выход из себя в другую величину определяется ею самою [2].

Типичный пример, поясняющий у Гегеля прямое отношение, есть отношение пространства и времени в равномерном или несвободном движении (s/t); типичным примером отношения степени служит отношение пространства и времени в ускоренном или относительно свободном движении, в котором пространства относятся, как квадраты времен $(\frac{s}{t^2})$, и отношение пространств и времен в абсолютно свободном движении планет: здесь, согласно закону Кеплера, квадраты времен обращения относятся, как кубы средних расстояний.

2. Двойной переход.

Уже в понятии степени мы встретились с изменением величины и отношением величин, а также вследствие этого с намеком на обратный переход количества в качество. Гегель придает большое значение этому двойному переходу от качества к количеству и обратно, так как отсюда становится ясным, что сочетанием этих двух понятий за-

[1] Т. III, стр. 370—374.
[2] Там же, стр. 375—377.

вершается учение о бытии. «Для установления цельности необходим двойной переход, не только переход одного определения в другое, но и переход второго в первое, его возвращение назад. Благодаря первому переходу впервые возникает тожество в себе этих понятий; — качество содержится в количестве, которое, однако, вместе с этим остается еще односторонним определением. Во втором переходе, в возвращении назад, оказывается, что и количество также содержится в качестве, что оно также отменено; это замечание о необходимости двойного перехода имеет огромное значение для всего научного метода» [1].

3. Числовая философия.

Элейцы сделали принципом философии понятие бытия, Гераклит понятие возникновения, а атомисты понятие длясебябытия (многих единых); в свою очередь, Пифагор и его школа признали принципом число и отношения чисел и пользовались ими для символического обозначения и выражения понятий. Имея в виду Пифагора, Гегель считает число логическим посредствующим звеном между чувственным и чистым мышлением и соответственно этому признает пифагорейцев посредствующею ступенью между ионийскими натур-философами и элейцами; их числовая философия составляет, по его мнению, переход от принципов основных тел к принципам основных понятий. Состояния и отношения вещей Пифагор также старался объяснить из числа и числовых отношений. «Именно так он истолковывает различие тонов и их гармонию, восприятие которой, как говорят, послужило для Пифагора первым поводом рассматривать сущность вещей как число» [2].

Впрочем сам Гегель считал число не чувственным, а чистым понятием: в противном случае оно не входило бы в его Логику.

Всякий счет и счисление, как это вытекает из понятия числа, есть мышление внешнее, механическое, производящее агрегат; эта деятельность может быть выполнена чисто механически, как это показывают машины для счисления. «Если обратить внимание лишь на это обстоятельство в природе счисления, то это могло бы служить основанием для оценки попыток сделать счисление главным средством образования духа и подвергнуть его пытке превращения в совершенную машину» [3].

Гоббес считал всякое мышление счетом с помощью значков, представлений или слов. Песталоцци очень высоко ценил педагогическое значение числа, и в своей книге о Гертруде и Лингарде сказал: «счет и счисление составляют основу всякого порядка в голове» (ч. II, стр. 30 и сл.) [4].

---

[1] См. выше, стр. 478. — Собр. соч. Гегеля, т. III, стр. 375.

[2] Т. III, гл. II. Величина, прим. 2, стр. 236 и сл. Гл. III. Количественное отношение, прим., стр. 378—380. Т. VI, § 104, прибавл. 3, стр. 211. Гегель неправильно пишет «Pythagoraer». Он имеет здесь в виду гамму (говоря о гармонии).

[3] Т. III, стр. 241—242.

[4] См. мою Логику, кн. II, § 94, стр. 265—267.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ.

УЧЕНИЕ О БЫТИИ. С. МЕРА[1].

I. Специфическое (качественное) количество.

1. Специфическая величина. Масштаб.

Описанный двойной переход от качества к количеству и опять назад к качеству принуждает нас мыслить оба эти определения соединенными: нет такого наличного бытия, которое было бы только свойством или только величиною; каждое наличное бытие есть и то и другое, и качество и величина, непосредственное реальное единство качества и количества. Это единство есть мера, заключающая в себе оба определения бытия и потому завершающая и отменяющая само понятие бытия, как это мы увидим далее.

Это единство противоположностей, согласно известному нам пути методического мышления (тезис, антитезис, синтез), получает свое типическое выражение в тройственности (triplicitas) понятия, которую Гегель здесь, имея в виду понятие меры, называет «бесконечно важною формою тройственности». У Канта она явилась лишь «как формальная искра света»: он применял тройственность не к родам, а только к видам своих категорий. Кантовское понятие модальности не следует за качеством и количеством, как третье определение, и не имеет значения меры. Также три основные понятия Спинозы, субстанция, атрибут и модус, в такой же мере не составляют тройственности, как три божества индийской религии (Тримурти). Это троицы без единства, без развития единства, без возврата субстанциального единства к себе самому. Тройственность понятия есть единство троичности или троичность в единстве, вследствие чего учение Гегеля всегда чувствовало свое родство с христианским догматом троичности[2].

Значение категории меры впервые обнаружилось в греческом образе мыслей и настроении и владело миросозерцанием и поведением греков. Тот, кто, гордясь полнотою своих жизненных благ или подчиняясь страстям, преступает свою меру, делает себя слишком великим или высоким; короче говоря, тот, кто высокомерен, сталкивается с судьбою в форме Немезиды, и она возвращает его на правильный путь, эту противоположность чрезмерности. Немезида есть божество, отмеривающее каждому то, что он заслужил; существует правильная средина, мера полноты жизни, которую никто не может переступить безнаказанно. Высокомерие есть чрезмерность. Поэтому оно пробуждает Немезиду, которая восстановляет правильную средину, правильную меру.

Все есть мера. Мера господствует в порядке вещей, в соединении безжизненных тел, в расчленении живых тел, в пропорциях человече-

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. III. Первая книга. Учение о бытии. Отд. III. Мера, стр. 381—452. Ср. VI. С. Мера, стр. 215—222.

[2] Т. III, стр. 382 и сл.

ского тела, в количественных отношениях государств и т. д. Из развитых до сих пор категорий мера есть высшая категория для определения абсолютного: бог есть мера и полагает всем вещам их меру и цель.

Мера состоит из моментов качества и количества: она есть качественное количество и качественная величина. Гегель пользуется здесь выражением «специфическое количество» и «специфическая величина». Нечто и величина (качество и величина) непосредственно связаны друг с другом, как две стороны или моменты наличного бытия. Всякое наличное бытие есть качественная величина. Так как эти стороны непосредственно связаны, то нечто неравнодушно к своей величине; поэтому с величиною изменяется и свойство, и нечто с его прежними свойствами исчезает; количественное изменение приводит с собою качественное, переворот в качестве.

Сюда Гегель относит те софизмы древних, которые, по мнению Аристотеля, каждого должны принудить одно и то же утверждать и отрицать, следовательно, противоречить себе. К таким софизмам принадлежат, например, софизм «куча» (σωρείτης, acervus), «лысый» (φαλακρός, calvus) и др. Одно зерно не составляет кучи, второе и третье зерна также еще не образуют кучи; в конце концов какое-нибудь **одно** зерно, прибавленное к тому, что не есть куча, должно составить кучу, но одно зерно не может образовать кучи. То же самое происходит и при уменьшении кучи. Потеря одного волоса не делает человека лысым, так же, как и потеря другого и третьего волоса, но, в конце концов, потеря одного волоса должна сделать нелысого лысым. Следовательно, повидимому, приходится заключить, что куча, лысина и т. п. невозможны, так как они не могут ни возникнуть, ни исчезнуть. Весь этот способ доказательства или опровержения принадлежит диалектике Зенона, имеет элейское происхождение и относится к софистически-мегарскому направлению. Эти доказательства применяются для опровержения существования множества.

Поэтому Гегелю не следовало бы упоминать их, рассуждая о мере. Зерно, волос и т. п. суть качественные величины, но куча и множество суть простые величины: здесь речь идет о переходе от отсутствия множества к множеству, а не о переходе от одного качества к другому. Это замечает и сам Гегель, говоря: «Часто забывают, что сами по себе незначительные количества **суммируются**, и сумма составляет количественное целое, так что в конце концов куча исчезла, голова облысела и т. д.». Так же правильно говорит он о самих этих софизмах: «Указанные рассуждения не составляют поэтому пустой педантической шутки; сами по себе они правильны и созданы сознанием, заинтересованным явлениями, происходящими в мышлении» [1]. Однако этот пример и разъяснение его не входит в учение о мере и логическое развитие этой категории.

О мере можно говорить только там, где с количеством непосредственно связано качество. Так, государство в величине своей террито-

---

[1] Собр. соч Гегеля, т. III, стр. 391—392.

рии и население ее составляет некоторое количество, с которым связан определенный строй, например, демократический или республиканский, но при дальнейшем росте этих величин оно в конце концов более не мирится с таким строем, а переходит в другую форму строя (качество). Равнодушие количества к качеству есть обманчивый призрак, побуждающий пытаться изменить одно, не изменяя другого, что невозможно. Несколько увеличенных расходов сначала не имеют значения, однако если они накопляются и продолжаются, является расточительность, которая и в общественной, и в частной жизни приводит к экономическому разорению, т. е. к измененному положению. Если таким образом путем количества намеренно и незаметно пытаются подойти к качеству и привести к гибели вещь или лицо, то в таком приеме обнаруживается «хитрость понятия»; это чисто гегелевское выражение, с которым мы встретимся позже в другом, более сложном вопросе, когда будет речь о «хитрости разума». «Величина, если ее принимают за индиферентную границу, есть сторона наличного бытия, дающая повод к нападениям, не вызывающим подозрений и ведущим к гибели. Хитрость понятия состоит в том, что оно охватывает наличное бытие с этой стороны, которая, повидимому, нисколько не касается его качества, — и притом так, что увеличение государства, состояния и т. п., влекущее за собою бедствие для государства или собственника, сначала кажется даже счастием его»[1].

2. Математика природы.

Всякая величина должна быть сосчитана, т. е. понята, как некоторое число единств. Это правило относится и к качественной или специфической величине, но здесь сосчитываемая единица должна быть качественною. Эта качественная единица величины есть масштаб. Сосчитывать масштаб это значит измерять. Все величины в природе суть качественные или специфические величины: тела имеют свой специфический вес, свою специфическую теплоту и т. д. Чтобы измерять эти величины и, таким образом, познавать их, нужно сначала установить для них соответственный масштаб, единицы веса, тепла и т. д. Число единиц тепла составляет определенную величину тепла, и, так как, по учению о единстве и сохранении силы, работа вызывающих движение сил природы равна определенной величине тепла, возникающей или исчезающей вследствие нее, то механический эквивалент тепла служит масштабом всех, вызывающих движение сил природы. Если бы Гегель дожил до великого открытия своего младшего соотечественника Роберта Майера и знал его, он мог бы гораздо шире и глубже выразить и пояснить примерами замечательные положения своей «математики природы». «Открытие меры, которое далее составляет предмет исследования, есть один из самых трудных вопросов; начиная с непосредственной внешней меры, это исследование должно было бы, с одной стороны, перейти к абстрактному дальней-

[1] Там же, стр 392

шему определению количественного (к математике природы), а, с другой стороны, указать связь этого определения меры с качествами естественных вещей» и т. д. Далее, в рассуждении, относящемся сюда, Гегель говорит: «Говоря об абсолютном отношении мер, следует напомнить, что математика природы, если она хочет заслужить название науки, по существу должна бы быть наукою о мерах, — наукою, для которой эмпирически сделано, конечно, много, но действительно научно, т. е. философски, достигнуто еще очень немногое. Математические принципы философии природы, — как назвал Ньютон свое произведение, — если они должны оправдывать свое определение в более глубоком смысле, чем это сделала вся беконовская философия и наука, должны были бы содержать в себе совершенно иные учения, чтобы пролить свет на эти еще темные, но в высшей степени замечательные вопросы» [1].

Тем не менее в математике природы, как правильно назвал Гегель эту задачу, бо́льшие успехи были достигнуты в направлении, вовсе не противоречащем Ньютону, людьми в роде Роберта Майера и Германа Гельмгольца.

3. Мера, вызывающая специфические различия. Правило.

Качественная величина есть мера. Так как изменение величины есть также изменение свойства, следовательно, определяет собою и свойство, то качественная величина не только качественна, но и порождает качество; специфическая величина не только специфична, но и вызывает специфические различия, и так как она, как специфическая величина, сама уже есть мера, то Гегель назвал эту категорию мерою, вызывающею специфические различия. Если эта мера определяется из множества одинаковых случаев (свойств), то она содержит в себе понятие правила. Качественная единица величины есть масштаб, относящийся к качественной величине, как например фут к величине человека. Большое число измеренных величин человека определяет собою нормальную величину человека или правило величины человека. Таким образом определяются все правила вообще, каковы правила погоды, жизни, языка и т. д. То, что познается и определяется с помощью правил, основывается на многих одинаковых случаях и имеет количественную границу. Эта граница изменчива и подвижна: поэтому правило встречается также с противоречащими случаями или исключениями. Исключения необходимо связаны с правилом согласно логическому понятию его. Поэтому логически верно, что нет правила без исключения, и что исключение не уничтожает правила, а подкрепляет его, так как число соответствующих правилу случаев очень велико, а число исключений мало. Правило вовсе не есть еще закон. Закон обосновывает, правило считает; всякий противоречащий случай уничтожает собою закон, тогда как правило не уничтожается, а скорее подкрепляется исключениями, если только число исключений

[1] Собр. соч. Гегеля, т. III, стр. 386, 406.

не возрастет до того, что правило больше уже не имеет значения (как в некоторых правилах о родах в латинской грамматике). При этом опять-таки количество приводит к изменению правила и вместе с тем свойства[1].

II. Реальная мера.

1. Ряд отношений мер.

Всякое наличное бытие есть качественная величина или мера и относится к другому наличному бытию, которое также есть качественная величина или мера, так что отсюда возникает понятие отношения, обе стороны которого суть меры: следовательно это есть понятие отношения мер или меры, моментами которой служат не только качество и количество, но и сами меры. Здесь понятие меры обнаруживается в своем совершенстве: каждый из ее моментов есть то, чем он может быть, вследствие чего Гегель назвал это понятие реализованною или реальною мерою. А так как всякая мера вследствие своей определенности, своего свойства и величины опять вступает в отношение к другой мере, то отсюда возникает множество отношений мер, которые в пределах одного и того же свойства или вида образуют ряд отношений мер.

Так, всякий звук или тон есть мера мер, так как он состоит из некоторого числа размеренных во времени колебаний тела (струны) определенного качества и величины, экстенсивной и интенсивной. В свою очередь гамма составляет меру тонов или ряд отношений тонов, возрастающих согласно определенным мерам.

Материальный мир состоит из химических элементов, которые вступают в разнообразные соединения в неизменно определенных весовых отношениях, определяемых химическим притяжением или сродством. На этих весовых отношениях, составляющих один из лучших примеров отношений мер, господствующих в природе, основывается учение о физических эквивалентах. Химическое сродство основывается на противоположности между кислотами и основаниями (щелочами) и различается по степеням сродства, более близкого и далекого, более сильного и слабого. Высокие степени сродства называются избирательным сродством, и главное различие между кислотами состоит в их большем или меньшем избирательном сродстве к одному или нескольким противоположным основным (щелочным) телам. Сравнивая различные степени сродства кислоты с рядом щелочных тел или наоборот, можно получить из чисел, выражающих отношение, ряд химических отношений меры, для которых Гегель также требовал объяснения и обоснования из качеств или отличительных свойств тела.

---

[1] Гегель говорит очень коротко и неопределенно о правиле, так как он понимает его, как «меру, вызывающую различия», и тем не менее приравнивает его к масштабу, который есть не что иное, как «специфическая величина». Он говорит: «Правило или масштаб» и т. д. III, стр. 393. VI, § 108. Ср. мою Логику, кн. II, § 106, стр. 304—308.

Когда он писал и издавал свою Логику в Нюренберге (1812), известнейшим химиком был французский граф (при Наполеоне получивший титул) Бертоле. Когда Гегель вновь обработал первую часть своей Логики в Берлине, первым химиком был шведский барон Берцелиус. Говоря о химических отношениях мер и избирательном сродстве, Гегель имел в виду в первом издании своей Логики сочинение Бертоле «О понятии сродства в химии», а во втором издании «Учебник химии» Берцелиуса. В основных воззрениях обоих химиков господствовала, как находил Гегель, «пустота корпускулярной теории»; Берцелиус презрительно судил о школе «динамической философии», пользовавшейся влиянием в Германии. Включив в свое учение о мере понятие избирательного сродства, Гегель чувствовал необходимость высказать несколько замечаний по поводу взглядов Бертоле, а в новом издании также по поводу взглядов Берцелиуса. Главный пункт, против которого направлены эти замечания, выражен в следующих словах: «Так как таким образом сродство сведено к количественному различию, то оно уничтожено, как избирательное сродство; отличительный признак его сведен к обстоятельствам, т. е. к определениям, внешним для сродства, именно к сцеплению, нерастворимости получившихся соединений» и т. д. От сродства Гегель в конце концов переходит к удельному весу: «Собственно, науке предстоит задача определить показатель отношения ряда удельных весов, как системы, на основании правила, которое превратило бы чисто арифметическое множество в ряд гармонических узлов. Это требование применимо и к познанию указанных рядов химического сродства. Однако наука еще далека от решения этой задачи так же, как далека она от того, чтобы выразить в одной системе мер расстояния планет солнечной системы»[1].

Эта последняя мысль выражена не в первом издании Логики, а во втором и относится к последнему периоду жизни Гегеля: за тридцать лет до этого он написал свою диссертацию «De orbitis planetarum», в которой развил ложную гипотезу о расстояниях планет и хотел объяснить существование пробела, которого на самом деле не было. «Наука еще далека от того, чтобы выразить в одной системе мер расстояния планет солнечной системы!»

2. Узловая линия отношений мер.

Мера, вызывающая специфические различия, определяет качество изменением своего количества, все равно, составляет ли оно множество, экстенсивную величину или степень, и изменяет таким образом само отношение меры. Так как качество и количество сначала равнодушны друг к другу и находятся во внешнем отношении, то количественное изменение сначала не сопровождается переменою качества; однако вслед за постепенным ростом количества, положительным или отрицательным, увеличением или уменьшением, возрастанием

[1] II, гл. II. Реальная мера, прим., стр. 417—429 (стр. 429). Ср. первое изд. (1812), прим., стр. 301—306. В Энциклопедии эти примечания вместе с относящимися к ним местами, пропущены, как это и следовало сделать.

или падением степеней, наступает момент, когда качество внезапно изменяется и наступает переворот. Эти пункты, в которых количество и качество опять совпадают и как бы перекрещиваются, Гегель назвал «*узлами*» и, так как в каждом из них возникает новое отношение меры, то линию, соединяющую их, он назвал «*узловою линиею отношений меры*»[1]. Это выражение заимствовано из астрономии, в которой точки пересечения эллиптических путей небесных тел нашей солнечной системы с эклиптикою (с путем земли), называются «узлами», а прямая линия, соединяющая эти точки и проведенная сквозь центр солнца, называется «узловою линиею».

Изменение количества совершается постепенно, а производимое им изменение качества возникает *внезапно*: одним ударом вещь изменяется и наступает совершенно новое состояние. Поэтому положение, что в природе не бывает скачков, заключает в себе заблуждение, так как свойства изменяются скачками, когда величина их достигает в изменении их скалы определенного пункта. Можно было указать на вошедшее в поговорку выражение в духе этой категории: «мера исполнилась»; она постепенно наполнялась, наконец, она полна, сразу сделалась полною, переполнилась, и теперь явилась новая мера, новое отношение меры, новое качество. Всякая реформа в мире происходит тогда, когда дурные стороны и бедствия данного состояния накопляются до того, что невыносимость их, невозможность их продолжения, неудержимая необходимость их преобразования выступает наружу. Как наиболее простой, бескачественный пример, Гегель приводит естественный ряд чисел, в котором возвращение некоторых числовых единств, например, десятков в десятичной системе, образует как бы узловые пункты.

Замечательным примером узловой линии отношений мер служит вода, так как состояние твердости, капельно-жидкое и газообразное состояние (лед, вода, пар) зависят от ее температуры, т. е. от количества ее тепла. Точка замерзания и кипения суть узлы, в которых состояние воды внезапно изменяется, из жидкого переходит в твердое и парообразное. В ходе человеческого бытия рождение и смерть составляют узловые пункты, в которых начинается и прекращается индивидуальная жизнь. Границы и эпохи возрастов также можно было бы рассматривать, как узловые пункты, в которых рост тела и формирование его постепенно подготовляют и внезапно осуществляют новую фазу жизни.

Категорию узловой линии можно найти и в нравственной сфере. Легкомыслие в наслаждении жизнью имеет свою меру, за которою наступает порок и преступление, за которою образ жизни и направление воли приводит к гибели, право переходит в несправедливость, добродетель в порок. Точно так же и государства вследствие изменений в величине, при прочих равных условиях, приобретают новый качественный характер; законы их и строй изменяются, если объем государства и число граждан увеличивается. Государство имеет меру,

---

[1] Т. III. Первая кн., III отд. В. Узловая линия отношений меры, стр. 430—436. Ср. т. VI, § 109, прибавл., стр. 220.

своей величины, преступив которую, оно неизбежно распадается при том самом строе, который составлял его счастие и силу в других количественных условиях. «Строй маленького швейцарского кантона не подходит для обширного государства, и точно так же неподходящ был строй римской республики, перенесенный в маленькие германские имперские города»[1].

Развивая понятие меры, Гегель с самого начала имел в виду это сравнение государства с мерою; поэтому-то мы не раз встречаемся с ним.

III. Безмерное.

1. Исключающая мера и абстрактно безмерное.

Отношение меры, связывающее определенное качество с определенным количеством, Гегель называет исключающею мерою, переход за границы которой приводит к тому, что нечто в своем прежнем свойстве исчезает. Это происходит вследствие отрицания его меры, т. е. вследствие его безмерности. Так, например, состояние разрушается многими и частыми расходами, здоровье расстраивается слишком многочисленными разрушительными наслаждениями; следовательно, имущество уничтожается безмерною расточительностью, а здоровье безмерною наклонностью к наслаждениям, хотя ни множество расходов, ни множество наслаждений не были безмерными в собственном смысле этого слова.

В узловой линии отношений мер в каждом пункте обнаруживается такая относительная безмерность. Самый ряд отношений мер, как и узловая линия идет в бесконечность: в этом состоит абсолютно или абстрактно безмерное. Это бесконечный прогресс в области меры, как изменение есть бесконечный прогресс в области качества, а безграничное увеличение и уменьшение бесконечный прогресс в области количества. Качество привело через понятие для себя бытия, единого, многих единых к понятию количества; это последнее через понятие степени, изменения величины, количественного отношения привело обратно к понятию качества; таким образом мы были принуждены мыслить единство качества и количества, т. е. понятие меры. А теперь и понятие меры отрицается и отменяется понятием безмерного.

2. Переход к сущности.

Двойной переход, из которого возникло понятие меры, показал, каким образом качество и количество взаимно требуют друг друга. Теперь бесконечный прогресс мер или безмерное показывает, что они уничтожают друг друга, и отныне необходимо мыслить отмену меры, или отмену непосредственного единства качества и количества. Так как всякое наличное бытие состоит в этом непосредственном единстве, то нам необходимо мыслить отмену или отрицание наличного бытия. Всякое бытие должно быть понято, как определенное бытие

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. III, стр. 432—436 Ср. т. VI, § 108, прибавл., стр. 219.

или наличное бытие; следовательно, отмена наличного бытия, есть отмена бытия вообще, так что таким образом заканчивается и завершается понятие бытия и связанная с ним система категорий, этот первый отдел Логики.

Отмененное возникновение было прошедшим возникновением или сделанностью (наличным бытием). Точно так же отмененное бытие есть прошедшее бытие или *осуществившееся бытие* (сущность, Wesen). Сущность есть прошедшее бытие не во временном, а в логическом смысле: бытие прошедшее или предшествующее по понятию, логически первое, λόγῳ (φύσει) πρότερον, есть то, что необходимо предшествует другому, т. е. играет роль *основания*. Гегель правильно указал в слове Wesen на предшествование бытия и при том безвременное предшествование; он должен был бы в этом месте сослаться на Аристотеля, который выразил в термине этого понятия значение основания более определенно, чем какой бы то ни было другой философ: он называл сущность бытием, которое было (τὸ τί ἦν εἶναι) [1].

Количество, качество, мера не существуют для себя, а составляют определения, приписываемые или принадлежащие другому. Ряды отношений мер должны быть мыслимы, как *состояния*, в основе которых лежит субстрат, как их носитель, как вещь, материя и т. п. «Но такие отношения определены только, как узлы одного и того же субстрата. Поэтому меры и возникающие вместе с ними самостоятельные явления низводятся на степень *состояний*. Изменение есть лишь перемена *состояния*, и *изменяющееся* полагается, как остающееся при этом *тем же самым*». «Принципом при этом еще не служит свободное понятие, которое единственно дает своим различиям имманентное определение; принципом здесь служит прежде всего лишь субстрат, материя» и т. д. [2].

То, что мы находим здесь признанным за основу или субстрат и обозначенным так, у Гегеля, есть не что иное, как понятие сущности. Не может быть более простого и ясного перехода от бытия к сущности.

3. Категории бытия и развитие.

Для разъяснения Логики Гегеля мы тотчас же во введении указали на своеобразное единство или тожество формы и содержания в ней, которое Гегель так часто и решительно подчеркивал. Метод развития составляет содержание и форму Логики. В ней развивается *понятие развития*. Если сравнить изложенные категории с понятием развития, то окажется, что в этом последнем содержится больше и притом более глубоких понятий, однако не следует забывать, что описанный ряд категорий с каждым шагом все адекватнее выражал понятие развития. Самое бедное и абстрактное, что можно было сказать о нем, было понятие *бытия*. Развитие *существует*, однако так как оно никогда не остается в покое, то его простое бытие должно подвергнуться

---

[1] Т. IV, стр. 3. Т. VI, § 110, прибавл., стр. 221. Ср. мою Логику (2 изд.), § 110, стр. 319—322.

[2] Собр. соч. Гегеля, т. III, стр. 438 и 439.

отрицанию: оно находится в постоянном течении возникновения: всякое новое состояние есть исчезновение наличного, оно есть постоянное возникновение и исчезновение, оно есть не просто возникновение, а возникновение иного или изменение, составляющее уже более конкретную форму возникновения. То, что развивается, на каждой ступени и в каждом моменте своего развития совпадает само с собою: поэтому субъект развития следует понимать, как для себя бытие или единое. То, что развивается, есть в одно и то же время единое и многое, т. е. величина, раздельная и непрерывная величина, точнее интенсивная величина или степень: поэтому развитие есть не просто изменение, а изменение величины, постепенное и непрерывное; в каждом из своих моментов и ступеней оно есть мера, отношение меры, ряд или узловая линия отношений меры. Последнее понятие есть высшая из всех до сих пор указанных категорий: в нем понятие развития выражается, правда, вовсе не вполне или совершенно, но сравнительно с предыдущими категориями наиболее адекватно.

Чтобы сравнить развитые нами категории с понятием развития, мы должны говорить о том, что развивается, т. е. о субъекте развития. До этой глубины не проникает ни одно из предыдущих понятий; все они еще далеки от нее. Это понятие мы видим перед собою вдали, как основную тему третьей и последней части Логики.

То, что в развитии совершается, осуществляется и возникает как непосредственное наличное бытие, оказывается опосредствованным и обоснованным. Одно из важнейших положений, часто уже встречавшееся нам у Гегеля, состоит в том, что нет никакой непосредственности в смысле, исключающем всякое посредство. Поэтому все учения о непосредственности бытия, знания, веры, и т. п. неистинны и ничтожны. Но всякое посредство состоит в обосновании, в различении и отношении основания и следствия, т. е. в соотношении таких определений, которые всегда нужно различать и никогда нельзя разделить: они не могут быть так соединены, чтобы составить одно определение, переходящее в другое; их нельзя так разделить, чтобы они распались, став равнодушными друг к другу. Этих определений два, но они связаны друг с другом, как отношение и различие, основание и следствие, вещь и свойство, сила и обнаружение ее, внутреннее и внешнее, причина и действие и т. п. Категории посредства суть категории сущности: содержанием их служит связь, а так как всякая наука ищет связей и старается обосновать их, то категории сущности относятся к числу тех, которые преимущественно употребляются в теоретических науках. Так как во всех этих определениях нужно иметь в виду их двойственность и в то же время их объединение, то в этом заключается особое присущее им затруднение, которое чувствовал и Гегель, так как он признал учение о сущности труднейшею частью своей Логики[1].

Понятия бытия были просты, определенны, отличались друг от друга своею определенностью, были связаны с своим отрицанием или

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. VI, § 114, стр. 229

своим инобытием и, таким образом, были принуждены переходить в другие определения. О таком переходе в категориях сущности нет более речи. Здесь всегда нужно ставить два определения и относить их друг к другу. «В бытии всё непосредственно, а в категории сущности, наоборот, все относительно»[1].

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ.

УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ. А. РЕФЛЕКСИЯ[2].

I. Рефлективные определения. Тожество.

1. Призрак, явление, действительность.

«Истина бытия есть сущность». Этим положением, заключающим в себе все предыдущее развитие, начинает Гегель вторую часть своей Логики. Что касается перехода от бытия к сущности, естественное мышление идет совершенно тем же путем, как и методическое и умозрительное: оно не верит в истинность непосредственного бытия, которое оно ощущает, сосчитывает и измеряет, но полагает, что позади него, как за какою-то занавесью скрывается истинное бытие, которое познается путем размышления или рефлексии. Бытие есть нечто непосредственное. «Стремясь познать истину, именно, что такое бытие в себе и для себя, знание не остается в сфере непосредственного и его определений, а проникает сквозь них, предполагая, что позади этого бытия есть нечто другое, как настоящее бытие, полагая, что эта подкладка составляет истину бытия. Это знание опосредствованное, так как оно не находится непосредственно в сфере сущности, а начинает с другого бытия и должно пройти подготовительным путем, путем выхождения за бытие или скорее вхождения в него. Только тогда, когда знание проникает внутрь из непосредственного бытия, оно находит сущность с помощью этого посредства. Язык выразил в глаголе sein сущность в прошедшем времени «gewesen, так как сущность есть прошедшее, но не во времени прошедшее бытие»[3].

Когда лучи светящего тела попадают на зеркальную поверхность, они отражаются и рефлектируются. Как тела относятся к зеркалу, так предметы относятся к человеческому духу, который их рассматривает, отражает в себе и представляет. «Таким образом мы находим здесь», говорит Гегель, «нечто удвоенное, во-первых, непосредственное, сущее, а затем, во-вторых, то же самое, как опосредствованное или поставленное. Так именно бывает, когда мы заняты рефлексиею по поводу предмета или (как говорят обыкновенно также) размышляем, по-

---

[1] Т. VI, § 111, прибавл., стр. 222.
[2] Т. IV, кн. II. Сущность, стр. 1—235. Ср. т VI. II отд Логики. Учение о сущности. Стр. 223—414.
[3] Т. IV, стр. 3. См. выше, стр 498.

сколько здесь нас занимает предмет не в своей непосредственности, а мы хотим познать его, как опосредствованный» [1].

Впрочем Гегель понимает рефлексию, которую он ставит на ряду с понятием сущности, как процесс не односторонний, а двусторонний, именно так, что не только одна сторона рефлектирует, а другая рефлектируется, но каждая из двух сторон и рефлектирует другую и рефлектируется ею: два определения относятся друг к другу так, что каждое из них как бы отбрасывает другое (рефлектирует), каждое из них как бы является в другом (отражается другим), как охотно выражается Гегель. Понятие А принуждает меня мыслить понятие В, а не какое-либо другое понятие, и наоборот. Я никогда не могу отожествить два такие понятия, но и не могу разделить их. Если два понятия относятся таким образом друг к другу, их называют **рефлективными определениями** или **рефлективными понятиями**. Этот термин создан не Гегелем, а находится уже у Канта в Критике чистого разума, там, где он говорит о двусмысленности или «амфиболии рефлективных понятий». К числу таких понятий он относит одинаковость и различие, согласие и противоречие, материю и форму, внутреннее и внешнее. Они имеют различное значение, смотря по тому, рассматриваем ли мы их с точки зрения чувственности или рассудка. В этом состоит их двусмысленность [2].

К числу таких рефлективных понятий относятся не только сейчас указанные, но и все те, которые в виде примера приведены уже в заключении последней главы, и в особенности самопонятие сущности, которое принуждает нас, в отличие от него и в необходимом отношении к нему, мыслить понятие призрака и явления, как это выразил Гете в «Natürliche Tochter» устами Евгении (II, 5):

> «Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt?
> Das Wesen wär'es, wenn es nicht erschiene» ? [3]

Сущность есть истина бытия: бытие есть отмененный момент в категории сущности. Из этих двух основных определений ясно, как относятся друг к другу сущность и бытие (наличное бытие): первое есть существенное и истинное бытие, а второе несущественное и неистинное бытие, и так как оно не существует для себя и не заключает в себе ничего прочного, то оно не только несущественно, но и лишено сущности и ничтожно, т. е. составляет **призрак** (Schein), существующий в самой сущности, так как сущность есть единство всякого наличного бытия, как различающее, так и соединяющее его. Поэтому Гегель говорит: «сущность призрачна в себе самой». Всякое непосредственное бытие, как уже сказано, бывает *опосредствованным* или *обоснованным*: таким образом и наличное бытие обосновано сущностью и происходит из нее, как из своего основания, поэтому оно есть не простой призрак, а обоснованный, существенный призрак, т. е. **явление**. Ме-

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. VI, § 112, прибавл., стр. 224.

[2] Ср. мою *Историю новой философии* (юбил. изд.), т. IV (4 изд.), кн. II, гл. VIII, стр. 461—465.

[3] «Что значит внешний блеск для того, у чего нет сущности? Он был бы сущностью, если бы не существовал лишь наружно?»

жду сущностью и явлением нет никакого дуализма, сущность не оставляет в себе ничего такого, что не выразилось бы в явлении; она является вполне и совершенно так, как она есть, т. е. она раскрывается.

Поэтому понятие сущности развивается в следующих трех определениях: «сущность сперва оказывается в себе самой или есть рефлексия, во-вторых, она является, в-третьих, она раскрывается. В своем движении она полагает себя в следующих определениях: 1) как простая, в себе сущая сущность в своих определениях внутри себя; 2) как выходящая в сферу наличного бытия, или в виде существования и явления: 3) как сущность, единая с своим явлением, т. е. как действительность»[1].

В подтверждение того, что чувственный мир имеет значение призрачного мира, Гегель ссылается на скептицизм, а свидетельством того, что он имеет значение явления, служит идеализм. Так как здесь речь идет не о знании, а о бытии (о реальности наличного бытия), то правильнее было бы сослаться на индийскую религию [2] с ее учением о Майе и на дидактическое стихотворение Парменида, именно на вторую часть его, посвященную вопросу о мнении (δόξα).

2. Законы мышления.

Согласно обыкновенной логике всякое мышление есть рефлектирующая деятельность, сравнивающая, различающая и соотносящая предметы: поэтому рефлективные определения рассматриваются, как законы мышления, управляющие всяким мышлением, всем мыслимым и сущим. В глазах Гегеля здесь заключается двоякое заблуждение: во-первых, законы мышления понимаются слишком узко, так как ведь всякая категория, по определению Аристотеля, высказывается о сущем, следовательно, составляет закон мышления, а, во-вторых, рефлектирующее мышление вовсе не исчерпывает собою всего мышления, так что рефлективные определения, если принять их за законы мышления, не только слишком узки, но и ложны. С этой точки зрения Гегель рассмотрел и осудил законы мышления. Эти, так называемые, законы мышления суть законы тожества, различия, противоположности, противоречия и достаточного основания (principium identitatis, diversitatis, exclusi tertii, contradictionis и rationis sufficientis).

3. Тожество.

Вместе с бытием все связанные с ним категории, каковы: наличное бытие, инобытие и т. д., находятся в категории сущности, как отмененные моменты: поэтому сущность тотчас же нужно понимать, как отмененное инобытие, т. е. как равенство себе самому, как тожество не в смысле одинаковости, указываемой обыкновенною логикою, а в смысле различенного в себе единства. Гегель различает два вида тожества: конкретное, заключающее в себе различия, и

[1] Гегель, т. IV, стр. 6. Ср. VI, § 112—114, стр. 223—229.
[2] Т. IV, стр. 10.

абстрагированное от различий, называемое им «абстрактным» или «формальным», а также «рассудочным тожеством», так как дело рассудка обособлять и разделять понятия. Относящийся сюда закон мышления или закон тожества основывается на абстрактном тожестве и гласит А = А, т. е. все тожественно себе самому, или в отрицательной форме: А не может быть одновременно А и не-А. Положительная формула составляет закон тожества, а отрицательная закон противоречия; первая служит критерием всякой мыслимости, а вторая всякой немыслимости.

Мышление обладает живым прогрессивным характером, между тем, как тезис А = А не двигается с места. И это называют законом мышления! Ни одно сознание не мыслит, ни один человек не говорит, ни одна вещь не существует, подчиняясь этому закону; поэтому закон тожества не есть закон мышления, это не только не закон мышления, но и вовсе ничего не говорящее утверждение: А есть А, бог есть бог, дух есть дух и т. д. Такие суждения не только пусты и глупы, но и, что наименее в них допустимо, противоречивы, так как они по внешности напоминают собою суждения, но потом тотчас же опозоривают этот акт мышления: устанавливая субъект, они заставляют нас ожидать предиката, но на самом деле не приносят с собою ничего, кроме опять-таки самого субъекта. Но так как этот, так называемый закон мышления выступает, как суждение, то он различает субъект и предикат и, следовательно, содержит более, чем хочет и рассчитывает содержать: именно он содержит в себе различие[1]. «Чрезвычайно важно», говорит Гегель, «хорошенько разобраться в вопросе об истинном значении тожества, и для этого прежде всего необходимо понимать его не только, как абстрактное тожество, т. е. не как тожество, исключающее различие: в этом пункте всякая дурная философия отличается от того, что единственно заслуживает названия философии. Тожество в его истине, как идеальность всего непосредственно сущего, есть высокое определение как для нашего религиозного состояния, так и для всего мышления и сознания вообще»[2].

II. Различие.

Различие развивается в троякой, с каждым шагом все глубже проникающей форме: первая состоит во внешнем различии, разности, вторая во внутреннем или имманентном различии, заключающемся в том, что нечто отличается от другого, которое есть его другое, т. е. его противоположность; третья форма состоит в различии себя от самого себя. Первая форма различия есть разность, вторая — противоположность, а третья — противоречие. Все эти три формы находятся в связи и служат членами одного развивающегося ряда,

[1] С бр. соч. Гегеля, т. IV, гл. II. Сущности, или рефлективные определения. Стр. 26—71. А. Тожество, стр. 29—36 Ср. т. VI. А. Сущность, как основание существования, стр. 229—260. А. Чистые рефлективные определения α. Тожество, § 15, стр. 229—232.

[2] Там же, прибавл., стр. 231.

общим основным содержанием которого служит различие. С этой точки зрения рассматриваются они и в Энциклопедии, правильнее, чем в большой Логике, где различие и противоречие отделены друг от друга.

1. Разность.

Закон тожества гласит: «все тожественно с собою», а закон разности утверждает: «все вещи отличаются друг от друга, нет двух вещей, совершенно одинаковых или неразличимых». Первая формула есть положительное выражение закона разности (principium diversitatis), а вторая формула, закон неразличимости (principium indiscernibilium) есть отрицательное выражение того же принципа. Две вещи не только численно различаются, но и не одинаковы.

Когда Лейбниц высказал эти положения в своих беседах с королевою Софиею Шарлотою, придворные дамы старались найти два одинаковых листа, чтобы опровергнуть философа. «Счастливые времена для метафизики, когда при дворе занимались ею, и когда для испытания ее утверждений не требовалось иного труда, как сравнивать древесные листья». «Это», говорит Гегель в другом, относящемся сюда месте, «удобный и до сих пор еще излюбленный способ заниматься метафизикою». Настоящее доказательство положения Лейбница лежит слишком глубоко для того, чтобы сравнение вещей могло охватить его; оно заключается в том, что вещи не только различны, но и устанавливают свои различия, или в том, «что вещам самим по себе присуще быть различными» [1].

Согласно закону разности все различно; следовательно, и А есть определенное А, отличающееся от других А; поэтому закон разности противоположен закону тожества. «А, как тожественное с собою, есть неопределенное А; но, как определенное А, оно в противоположность этому уже не заключает в себе только тожества с собою, а содержит в себе также и отрицание, следовательно, отличие себя самого от себя» [2].

Разность существует во внешней, сравнивающей рефлексии. Основные понятия внешней рефлексии суть внешнее тожество и внешнее различие; первое есть равенство, а второе неравенство. Нет двух вещей, до такой степени похожих, что они не могли бы быть различены; нет двух вещей, до такой степени несходных, что они не могли бы быть сравниваемы в различных отношениях, с разных сторон. Здесь играют роль всевозможные «поскольку». Чем глубже скрыты сходства или несходства, тем большего остроумия требует отыскивание и обнаружение их, в первом случае сравнение, а во втором, различение. Две вещи, как бы они ни были различны, сходны уже постольку, поскольку они вещи и каждая из них едина [3].

На сравнивающей рефлексии и определении существенных сходств и различий основывается значение сравнительных наук, из

[1] Т. IV, стр. 44. Т. VI, § 117, прибавл., стр. 236.
[2] Т. IV. В. Различие, стр. 36—55. 2. Разность, стр. 38—43. Прим., стр. 43.
[3] Т. VI, прим., стр. 43—46. Ср. VI, § 117: прибавл., стр. 234—236 (стр. 235).

которых Гегель особенно выдвигает на первый план сравнительную анатомию и сравнительное языкознание. Эти сравнительные науки служат необходимыми предшественниками и руководителями на пути философии к познанию единства. «Не следует упускать из виду, что этим путем приобретены некоторые, чрезвычайно важные результаты, и в этом отношении особенно нужно вспомнить о великих успехах нового времени в области сравнительной анатомии и сравнительного языкознания». Под единством, которое стремится исследовать философия, следует понимать тожество в его истинном значении. «Хотя новейшую философию нередко в шутку называли философиею тожества, на самом деле именно эта философия, и притом прежде всего умозрительная логика, показала ничтожество чистого рассудочного тожества, отделенного от различия, но в то же время она также настойчиво требует, чтобы мы не оставались при одном лишь различии, а познавали также внутреннее единство всего, что̀ существует»[1].

2. Противоположность.

Чем отчетливее и резче мыслится разность, тем отчетливее и резче выступают и противополагаются обе ее стороны, равенство и неравенство. Развитая разность есть противоположность. Третий закон мышления есть закон противоположения: «все противоположно» Из двух противоречащих предикатов каждой вещи должен принадлежать один, она есть или A или не-A, между этими двумя возможностями нет ничего третьего, и потому этот закон мышления называется законом исключенного третьего (principium exclusi tertii): невозможно, чтобы нечто было и A и не-A; невозможно, чтобы нечто не было ни A, ни не-A. Доказанная невозможность первого рода есть антиномия, а второго рода — дилемма. Если нечто есть и A, и не-A, то оно противоречит самому себе и оказывается невозможным, как прямая окружность, квадратный круг, деревянное железо и т. п. Закон исключенного третьего приводит нас обратно к закону противоречия, этому отрицательному выражению закона тожества, и подлежит тем же возражениям, которые сделаны по поводу этого первого из так называемых законов мышления.

1. В противоположности соединены тожество и различие. Противоположные вещи тожественны, так как только понятия одного и того же рода (однородные) могут быть противополагаемы друг другу, как, например, шесть миль на восток и шесть миль на запад тожественны или однородны, как пути; как белое и черное, светлое и темное тожественны, как виды света и т. д.

2 Противоположные вещи суть разные вещи, как шесть миль на восток и шесть миль на запад суть разные пути и двенадцать разных миль.

3. Противоположные вещи противоположны и относятся друг к другу, как положительное и отрицательное. Так, указанные два пути противоположны друг другу в отношении своего

---

[1] Там же, § 118, стр. 237 и 238.

направления. Если пройти шесть миль на восток и затем пройти такое же расстояние на запад, то мы опять попадем на прежнее место и перемещение окажется равным нулю.

4. Положительное и отрицательное суть определения рефлексии и до такой степени связаны друг с другом, что понятие положительного вызывает только понятие отрицательного и наоборот. Но положительное и отрицательное относятся друг к другу так, что взаимно уничтожаются; следовательно, каждая сторона составляет основание того, почему другая сторона (вполне или отчасти) не существует: каждая сторона есть отрицательное основание. Таким образом противоположность заключает уже в себе понятие основания, составляющее основное содержание всех определений сущности. Поэтому-то Кант, когда он начал глубже заниматься проблемою причинности, почувствовал потребность написать свое богатое мыслями сочинение «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» [1].

5. Собственно говоря, все равно, какую из двух сторон противоположности считать положительною и какую отрицательною, каждая из них отрицательна в отношении к другой. Сторона, отрицательная в одном отношении, имеет положительное значение в другом. Так, долги суть отрицательное имущество в отношении к должнику, но положительное в отношении к заимодавцу.

6. Однако, положительное и отрицательное, как таковые, различны, и при ближайшем рассмотрении вовсе не все равно, которая из двух сторон положительная и которая отрицательная. Чтобы противополагать что-либо, должно быть полагаемо нечто, в отношении к чему происходит противоположение. Противоположение содержит в себе не только понятие основания, но и понятие предположения. Но так как противоположение заключает в себе полагание и предположение, то обе стороны его должны различаться, и не может быть более сомнения в том, которой стороне принадлежит положительный и которой отрицательный характер. Полагаемое, данное, предположенное имеет положительный характер, а противоположное — отрицательный характер. Чем жизненнее и богаче духовным содержанием противоположности в мире, тем яснее обнаруживаются и различаются оба эти характера. Если, например, речь идет об утверждении и критике его, как это имеет Кант в виду в своем «Споре факультетов», то никто не сомневается, что утверждение имеет характер данного и положительного, а критика в своей исследующей, противополагающей и противоположной деятельности имеет отрицательный характер. Такое же отношение существует между противоположностью веры и знания, вызывавшей много толков и исследований [2]. Сравнивая вместе с Гегелем две стороны противоположности с заключающимися в ней моментами тожества и различия, можно вслед за Гегелем признать, что положительное есть равное себе или тожественное себе, а отрицатель-

---

[1] Ср. мою Историю новой философии, юбил. изд., т. IV (4 изд.), кн. I, гл. XIII, стр. 206.

[2] Ср. там же, т. V (4 изд.), кн. II, гл. VII, стр. 378.

ное есть противоположное ему, неравное и устанавливающее различие «Отрицательное есть противоположность, существующая для себя, против положительного, которое есть определение отмененной противоположности, целая противоположность, опирающаяся на себя в противоположность тожественной себе положенности» [1].

7. Характерное различие между положительным и отрицательным, ясное на логических основаниях, подтверждается и арифметически в учении об отрицательных величинах. Два множителя, положительный и отрицательный, дают отрицательное произведение, а два отрицательных множителя дают положительное произведение. На логических основаниях! Множитель $+5$ требует: полагай пять или полагай единицу пять раз; другой множитель -3 требует: полагай 5 обратно три раза, следовательно, произведение есть пять, три раза положенное обратно, т. е. -15. То же самое произведение получается если число -3 полагается или повторяется, как таковое, пять раз Наоборот, если два множителя отрицательны, то произведение должно оказаться положительным, так как противополагать противоположенное это значит полагать, подобно тому, как отрицать отрицание, это значит утверждать. «Точно так же $-a \cdot -a = a^2$, так как отрицательное a должно быть взято не только противоположным образом, но и отрицательно. А отрицание отрицания есть утверждение» [2].

3. Противоречие.

Из природы противоположности ясно, что каждая из двух сторон необходимо соответственна с другою, связана с нею, так, что полагает и требует бытия ее. Вместе с тем ясно также, что каждая сторона, будучи отрицательным основанием, полагает и требует также небытия другой стороны; следовательно, каждая сторона как полагает, так и отрицает другую сторону, относится к ней и положительно, и отрицательно, следовательно, сама и положительна, и отрицательна, а потому составляет целую противоположность или, что одно и то же, противоположна самой себе. В этой противоположности самому себе состоит сущность противоречия. В этом пункте противоположность между умозрительною и обыкновенною логикою высказывается и обостряется резче всего. Традиционная логика заявляет: «все тожественно само с собою, или ничто не противоречит себе», наоборот, умозрительная логика утверждает: ничто не равно себе, или все противоречит себе. Без противоречия, этого единства противоположных определений в сущности вещей, нет никакого возникновения, изменения, движения, жизни, развития, самосознания, духа и т. д. Глубокие и смелые мыслители, в роде Гераклита эфесского, Николая кузанского, Джиордано Бруно ноланского в полной мере признавали это значение противоречия, как единства противоположных определений (coincidentia oppositorum), между тем, как школьная логика не усматривает этого и утверждает противоположную мысль. Гегель соглашается с упомянутыми мыслителями и ставит значение противоречия в

[1] Собр. соч. Гегеля, т. IV, стр. 48 с.
[2] Там же, т. IV, стр 55.

центральный пункт своей Логики и ее метода. «Мир приводится в движение противоречием, и смешно говорить, что противоречие немыслимо»[1].

Существует два вида противоречия, необходимое и невозможное: поэтому для понимания и правильной оценки Логики Гегеля нужно ясно поставить учение о противоречии и осветить его с обеих сторон. Невозможное противоречие является тогда, когда понятию приписывают противоречивый признак, вследствие чего возникает невозможное или абсурдное понятие, как например прямая дуга, квадратный круг, деревянное железо и т. п. Наоборот, необходимое противочие есть известное нам единство бытия и небытия, содержащееся в возникновении и всех видах его и составляющее одно из первых основных понятий умозрительной логики[2]. Без этого противоречия невозможен никакой процесс, следовательно, также и мировой процесс. Поэтому Гегель говорит: «мир приводится в движение противоречием». Можно кратко и метко обозначить и различить оба эти вида противоречия следующим образом: невозможное противоречие, говоря языком школьной логики, есть «contradictio in adiecto», а необходимое противоречие, приводящее в движение мир, есть «contradictio in subiecto». Школьная логика, создавшая термин contradictio in adiecto, имела в виду только эту форму противоречия, считая ее единственною. Невозможность этого противоречия, как свидетельствует Аристотель, не отрицал и Гераклит, тогда как Гегель относительно некоторых примеров этих немыслимых противоречий справедливо замечает, что они вовсе не так абсурдны, как это кажется; он имеет здесь в виду не деревянное железо, а примеры, заимствованные из области геометрических понятий. «Хотя многоугольный круг и прямолинейная дуга составляют противоречащие понятия, геометры не затрудняются принять круг за многоугольник, образуемый прямолинейными сторонами»[3]. Следует заметить, что в приведенных примерах речь идет не о понятиях с противоречивыми признаками (contradictio in adiecto), а о возникновении кривой линии из прямой и круга из многоугольника, следовательно, о состояниях возникновения и перехода из одного количественного состояния в другое: но здесь господствует противоречие, очевидно и необходимо присутствующее во всяком возникновении и названное нами contradictio in subiecto.

III. Основание и следствие.

1. Достаточное основание.

Противоречие, состоящее в противоположности самому себе, в «различии себя от самого себя», должно разрешиться: противоположность осуществляется, противоположная себе самой сущность отталкивается от себя самой и распадается на два определения, из которых одно полагает, а другое положено первым: первое есть основание, а второе есть нечто обусловленное или следствие. В мире нет ничего

[1] Т. VI, § 119, прибавл., 2, стр. 242.
[2] См. выше, кн. II, гл. XIII, стр. 452.
[3] Т. VI, § 119, стр. 239. Перев. Чижова, стр. 212.

непосредственного; всякое наличное бытие опосредствовано и должно быть мыслимо, как опосредствованное, т. е. обоснованное. **Все, что есть и совершается, имеет свое достаточное основание.** В этом состоит последний из так называемых законов мышления (principium rationis sufficientis). Собственно, излишне говорить «**достаточное** основание». Если основания недостаточно для обоснования, то оно не обосновывает и, следовательно, вовсе не есть основание: поэтому слово «достаточный», чтобы не быть плеоназмом, должно обозначать более, чем заключается в понятии основания. Такой смысл оно и имеет в учении Лейбница, который выразил этот закон мышления в указанной формуле. Простое обоснование ведет в бесконечность и не приводит к окончательному, совершенному, истинно достаточному основанию, которое, как таковое, выходит за пределы механизма простого обоснования. Такова была идея Лейбница По его учению, достаточное основание не есть механическое основание (почему некоторого другого почему); оно заключается в ряду конечных причин (causae finales), а не действующих причин (causae efficientes): это **телеологическое** основание, т. е. цель и конечная цель следовательно, в отношении всего того, что есть и совершается в мире, воля божественной справедливости и мудрости[1].

В отношении основания и следствия тожество и различие содержатся, как моменты. Основание и следствие тожественны и имеют одно и то же содержание. Основание и следствие различны: основания, отличающиеся от следствия, суть условия и обстоятельства, из полного соединения которых вытекает следствие. Различие развивается в противоположность, различные основания в отношении к следствию противоположны друг другу: одни говорят **за него**, а **другие против него**. Обоснование в этих различных направлениях, в смысле объяснения, обусловливания, изложения и освещения оснований за и против, составляет характер того мышления, которое называют резонированием, которое противодействует всякой вере в авторитеты, не спрашивающей об основаниях, и в истории философии нашло себе выражение в эпоху **софистики**. Всякое резонирование бывает произвольным, и от субъективных мнений, оценок и интерсов зависит, какие основания считать хорошими, какие дурными. Нет ничего, что бы не могло быть обоснованным и прикрашенным путем резонирования. «В наше время, богатое рефлексиею и резонированием, не далеко ушел тот человек, который не умеет найти хороших оснований для всего, даже и самого дурного и извращенного. Все, что было испорчено в мире, испорчено из хороших оснований»[2].

2. Материя и форма.

Гегель различает в своей большой Логике «абсолютное основание», т. е. общее основание или основание вообще, «определенное основание» и «условие». Эти виды основания суть рефлективные опреде-

---

[1] С бр. соч. Гегеля, т. IV, гл. III, стр. 77—114. Прим., стр. 74. Ср. т. VI, § 121, стр. 246—248.

[2] Там же, § 121, прибавл., стр. 248 с. Ср. т. IV, стр. 100.

ления или стороны отношения, завершаемые и дополняемые не иначе, как второю стороною. Основным содержанием их служит отношение основания и следствия. Следствие полагается основанием; оно есть обоснованное или опосредствованное бытие, следовательно, определенное и различенное: оно есть существенная определенность или форма. Но то, что соответствует форме, относится к ней и связано с нею, есть основание, как подкладка или субстрат, как материя и как содержание: поэтому Гегель различает в абсолютном основании следующие три отношения: «форма и сущность, форма и материя, форма и содержание» [1].

Типом этих отношений служит отношение материи и формы. Всякая существенная определенность есть форма, «к форме относится вообще все определенное»; в основе всех определений формы лежит сущность, как неопределенный, но способный к определению субстрат, а так как сущность есть простое единство основания и обоснованного (основание и следствие), т. е. единство неопределенного и определенного, «то нельзя спрашивать, как форма присоединяется к сущности, так как она есть лишь явление сущности в самой себе, собственная, ей присущая рефлексия» [2].

Как неопределенный, но способный к определению субстрат, сущность есть материя, бесформенная, восприимчивая к форме, получившая форму материя, так как материя, абсолютно бесформенная, существует только в абстракции, а вся материя, ощущаемая, представляемая и познаваемая нами, одним словом всякая предметная материя наделена определенным образом. Так, кусок мрамора восприимчив, но лишь пассивен в отношении к художественным произведениям, создаваемым из него в роде колонн и статуй; деятельность существует на стороне формы или художественного созидания; однако и кусок мрамора сам по себе бывает не бесформенным, а имеет, как каменная порода, свою определенную геологическую форму. Таким образом материя вообще содержит в себе скрытую, заложенную форму, которая должна сложиться и развиться; материя есть форма в себе, «форма есть ее в себе сущее определение. Поэтому материя должна быть формируемою, и форма должна материализироваться, проявить в материи свое тожество с собою или присутствие» [3].

Но если форма содержится в материи и заложена в ней, то деятельность формы есть в то же время собственное движение самой материи, и, таким образом обнаруживается единство материи и формы, которое Гегель назвал словом содержание: форма есть содержание всего того, что есть и случается. Помимо заключенной в ней формы, материя бесформенна, поэтому безразлична и едина, так что все образы материи, все сформированные вещества, т. е. все вещи, представляются как формы развития одной и той же материи. «Мы получаем одну материю вообще, в которой различие полагается, как внешнее ей, т. е. как простая форма. Мысль, что все вещи имеют в основе одну

[1] Т. IV, гл. III. Основание, стр. 71—114. Абсолютное основание, стр. 75—87.
[2] Там же, стр. 77.
[3] Т. IV, стр. 81. Ср. VI, § 128, прибавл., стр. 257.

и ту же материю и различаются только внешне по форме, очень привычна для рефлектирующего сознания. Материя при этом считается чем-то вполне неопределенным в себе, однако способным ко всякому определению и в то же время абсолютно постоянным, остающимся равным себе во всякой смене и всяком изменении»[1].

Определенное основание Гегель подразделяет на формальное и реальное: в первом основание и следствие (обоснованное) имеют одинаковое содержание, а во втором различное; основания первого рода он называет формальными, потому что по существу они ничего не вносят, а только удваивают содержание явления или обоснованного; когда спрашивают об основании, то ищут другого содержания, чем то, которое находится в следствии, но в таком ответе получают лишь прежнее содержание. Физические науки кишат такими мнимыми объяснениями, такими указаниями причин, которые сводятся к тавтологиям, как, например, когда вращение планет вокруг центра объясняется взаимным притяжением солнца и планет, кристаллизация соответствующим расположением молекул, магнитные и электрические явления магнитною и электрическою материею и т. п. «Основание есть то, из чего должно быть понято наличное бытие, но в этом случае наоборот от наличного бытия умозаключают к основанию и понимают его из наличного бытия». «Так как при этом приеме основание сообразуется с явлением, и его определения основываются на объясняемом явлении, то это явление, конечно, с удобством и при попутном ветре вытекает из своего основания. Однако таким образом знание не двигается с места, оно топчется в различении формы, которое сам этот прием перевернул и уничтожил. Одна из главных трудностей при изучении наук, в которых господствует этот прием, зависит поэтому от этого извращения в положении идей, от того, что в них предпосылается как основание то, что на самом деле обладает производным характером, а при переходе к следствию в них на самом деле впервые дается основание этих мнимых оснований»[2].

3. Существование.

Соединение реальных и формальных оснований приводит к полному основанию, и оно, вследствие своей определенности, отличается от других оснований, с которыми оно связано, от которых оно зависит. Эти основания для основания суть условия, обстоятельства, поводы и т. д. Соединение условий и основания впервые дает тожество или совокупность условий, без которой ничего не происходит. Явление происходит тогда, когда налицо существуют все условия, когда, как сказано в писании, исполнится время. Это опосредствованное, обоснованное, вышедшее из основания наличное бытие есть существование, как это отмечается самым словом existentia. Наличное бытие и существование различаются основанием: первое есть нечто непосредственное, а второе есть нечто обоснованное. В существовании высту-

[1] Собр. соч. Гегеля, т. IV, стр. 83. Т. VI, § 128, прибавл., стр. 257.
[2] Т. IV, прим., стр. 89—93 (стр. 91).

пает на свет то, что было заключено и скрыто в недрах условий и основания: поэтому существование есть явление[1].

Основание, как таковое, не обладает продуктивным характером, оно не производит следствия, — производить может лишь цель и понятие, — а следствие выходит из него, если дана совокупность условий, если состояние основания достигло зрелости и законченности. Эту законченность Гегель называл в отношении следствия «относительно безусловным», а в отношении вещи, стремящейся явиться, «абсолютно безусловным»[2]. О следствии необходимо сказать, что оно не только есть и существует, но и возникает (existit); оно не только существует, но и является результатом, оно не только следует, но и сбывается. События, изменяющие состояние вещей, наступают и возникают, когда мера оснований, если применить опять прежнюю категорию, исполнилась. Как бы мы ни относились к событиям, преобразующим историю, с одной стороны, возвышая и обожествляя их, с другой стороны, умаляя и ослабляя, все равно их логическое значение остается неприкосновенным: они играют роль великих учителей человека и вещей, они делают доступным познанию, т. е. открывают замкнутое и скрытое до тех пор состояние мира и, как говорит писание, вещи должны стать явными, чтобы их можно было судить, т. е. познавать и оценивать.

Мы отчетливо выдвигаем вперед эти пункты, чтобы сделать вполне ясным для наших читателей смысл и дух Логики Гегеля в этом переходе ее от сущности, как основания, к существованию, как явлению.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ.

УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ. B. ЯВЛЕНИЕ[3].

I. Вещь и ее свойства.

Существующее есть вещь. Существующее или вещь относится к существованию так же, как налично существующее или нечто относится к наличному бытию[4]. Нечто отличается своею определенностью от иного и соотнесено с иным, которое также есть нечто (нечто иное); существующее для себя или единое отличается своею определенностью от иного и соотнесено с иным, причем каждое такое иное также есть единое (единое и многое). Вещь есть и нечто, и единое: поэтому необходимо существует не одна, а много вещей, отличающихся друг от друга, соотносящихся друг с другом и находящихся во взаимной связи. «Существование есть непосредственное единство рефлексии в

---

[1] Там же, IV, стр. 113.

[2] Там же. С. Условие, стр. 104—114.

[3] IV. Отдел второй. Явление, стр. 174—177. Ср. VI. B. Явление, § 131—141, стр. 260—281.

[4] См. выше, кн. II, гл. XIV, стр. 462. Собр. соч. Гегеля, т. VI, § 123, стр. 250. Здесь следует заметить, что в учении о сущности глава о вещи в большой Логике составляет начало второй части, а в Энциклопедии — заключение первой части.

себе и рефлексии в ином. Поэтому оно есть неопределенное множество существований, отраженных в себе, и в то же время также отражающихся в ином, относительных и составляющих мир взаимной зависимости и бесконечной связи оснований и обоснованного. Основания сами суть существования, и существования с различных сторон играют роль как оснований, так и обоснованного».

Вне определений, принадлежащих вещи в отличие от иного и в отношении к иному, понятие вещи есть пустая абстракция, которую Гегель называет вещью в себе и сравнивает с кантовским понятием вещи в себе, имеющим совершенно иное значение. Как мало общего имеет гегелевская вещь в себе с кантовскою, это видно из примеров, приводимых Гегелем. Человек в себе есть ребенок с его задатками разума и способностью к развитию, растение в себе есть зародыш, вещь в себе есть еще не определенная вещь, достигающая ближайшего определения путем развития. В этом смысле можно, конечно, также говорить «о качестве в себе, о количестве в себе», что прямо противоречит кантовскому понятию вещи в себе так же, как и понятия ребенка и зародыша. «Вещь в себе есть не что иное, как совершенно абстрактная и неопределенная вещь вообще». «Все вещи суть прежде всего вещи в себе, но на этом дело не останавливается, и как зародыш, составляющий растение в себе, необходимо развивается, так и вещь вообще выходит за свое простое всебебытие, как абстрактное отражение в себе, и проявляется так же, как отражение в ином, приобретая таким образом свойства» [1].

Определенность вещи состоит в ее качествах, которые составляют ее сущность и характер и, принадлежа собственно ей, суть уже свойства, а не качества только. Здесь мы возвратились к теме, развитой Гегелем уже в Феноменологии, в учении о воспринимающем сознании, о рассудке и его предметах; именно к вопросам о вещи и свойствах, силе и обнаружении ее, законе и явлении. То, что там составляло ступени сознания или необходимые формы представления (феномены), здесь играет роль ступеней логической идеи или категорий [2].

В понятии вещи и ее свойств единство вещи сталкивается с множеством свойств; отсюда возникает затруднение для мышления, доходящее до противоречия. Чтобы удержать единство вещи, нужно понимать свойства, как отношения вещи к другим вещам, в особенности к человеческим чувствам, так что вещь, взятая в себе, не имеет свойств, а взятая чувственно, имеет множество ощутимых свойств, видимых, слышимых, обоняемых, вкушаемых, осязаемых и т. д. Эти свойства или отношения принадлежат вещи, она есть их владелец, она имеет их; отношение вещи к ее свойствам есть обладание. Нечто есть качество, тогда как вещь обладает качествами, как носитель или основа качеств.

Но так как свойства входят в сущность или характер вещи, то они не могут быть только внешними отношениями ее, а должны глубже проникать в вещь и образовать ее состав. Было бы недостаточно

---

[1] Т. IV, § 174, прибавл., стр. 252 и сл.
[2] Ср. выше, кн. II, гл. VI, стр. 314—327.

или, вернее, несообразно с существом дела говорить, что вещь обладает своими свойствами: она состоит из них, она есть не владелец их, а комплекс их. Поэтому свойства должны рассматриваться, как материи или вещества, из которых состоит вещь. Вещи различаются по характеру их веществ, по числу их и количеству составных частей. Подобно тому как, играя роль обладателя своих свойств, они соединяют в себе только внешние отношения, точно так же, как комплексы своих материй или веществ, они суть лишь внешнее соединение или собрание их, связь, на самом деле не заключающая в себе никакой связи. «Вещь, как эта вещь, есть данное лишь количественное отношение, простое собрание, несколько «так же и». Она состоит из некоторого количества одного вещества, также из некоторого количества другого, также из некоторого количества третьего; единственно эта связь, не заключающая в себе никакой связи, составляет вещь [1].

Если из существующего собрания выделяются некоторые вещества или заменяются другими или к ним присоединяются новые, вещь перестает быть этою и становится другою: в этом состоит изменчивость и изменение вещей. Вещь, как внешнее соединение веществ, должна быть мыслима такою, что малейшие части одного вещества расположены среди малейших пор другого; для этого необходимо и полезно предполагать существование атомов и пустоты, молекул и пустых промежутков или пор. «Как поры (здесь речь идет не о порах в органическом веществе, напр. в дереве или коже, а о порах в так называемых материях, вроде красящего вещества, теплорода и т. п., или в металлах, кристаллах и т. п.) не даны в наблюдении, точно так же и сама материя, далее, также отделенная от нее форма, даже вещь и строение ее из материй, или существование ее и обладание свойствами, суть продукт рефлектирующего рассудка, который, наблюдая и выдавая свои мнения за действительные наблюдения, скорее создает метафизику, во всех отношениях противоречивую, что однако остается скрытым для него» [2].

Таким образом в одной вещи могут существовать вместе ее химические вещества, также теплород (как еще говорила тогдашняя физика), также, так называемые, магнитные и электрические материи и т. д. Как физика относится к телесным вещам, так психология относится к душе, которую она представляет, как нематериальную вещь, наделенную различными свойствами и силами; эти силы души исполняют каждая свое особое дело и исключают друг друга, как память, сила воображения, рассудок, воля и т. д.

Итак вещь есть или обладатель свойств, и эти свойства суть ее отношения, или же она есть комплекс свойств, и эти свойства суть материи, из которых состоит вещь. В первом случае не достигается существенное множество, а во втором существенное единство, хотя и то и другое входят в характер вещи. Именно в этом состоит противоречие в понятии вещи, одно из тех затруднений мышления, которые

---

[1] Т IV, стр 133

[2] Т VI, стр 259 и 260.

издавна занимали метафизиков и были причислены также в послекантовскую эпоху Гербартом к числу основных противоречий, подлежащих обработке и исправлению метафизики [1].

II. Явление и закон.

Мы дошли теперь как раз до средины системы. Первая половина, начав с понятия бытия, кончила понятием вещи; задача всей второй половины состоит в том, чтобы вполне решить противоречие, содержащееся и изложенное в этом понятии. Решение достигается с помощью понятия основания, которое служит содержанием всего дальнейшего развития и с каждым шагом понимается глубже. Все следующие категории суть формы развития основания: закон, целое, сила, внутреннее, деятельность, необходимость, причина, цель, конечная цель.

Вещь нужно понимать, как существенное единство и как существенное множество; как существенное единство, она есть основание, а как существенное множество, как вещность со своими свойствами, материями и изменениями, она есть явление. Основание, полагающее и определяющее явление, есть закон, что̀ выражается и немецким словом Gesetz. Противоречие, заключающееся в понятии вещи и ее свойств, достигает ближайшего решения в понятии закона и явления.

Существует много разнообразных вещей, следовательно, существует также много разнообразных явлений: в разнообразии и смене явлений закон есть нечто постоянное, пребывающее, тожественное себе, как напр. закон падения во всех явлениях падающих тел. Закон есть единство в явлении, он находится не по ту сторону явления, а непосредственно присутствует в явлении и составляет его существенное содержание. Всякий закон имеет свое определенное содержание, которым он отличается от других законов: поэтому существует много законов, как есть много явлений; существует царство законов соответственно царству явлений. «Царство законов есть покоящееся отражение существующего или являющегося мира». Оба царства имеют одинаковое существенное содержание, но явление заключает в себе нечто большее, именно несущественное содержание своего непосредственного бытия. «Явление есть множество ближайших определений, которые принадлежат этому или конкретному и не содержатся в законе, а определены иным» [2].

Соответственно этому мы различаем мир законов и мир явлений: первый есть существенный мир, а второй — являющийся. Существенный мир есть основание являющегося, полагающее и определенное основание. Однако в силу связи, соединяющей вещи, являющиеся вещи имеют свои основания и условия в других являющихся вещах, и эта форма обоснования входит также в число необходимостей, имеющих характер законов. «Поэтому то, что̀ раньше было законом, не есть более лишь одна сторона целого, другою стороною которого служит явление,

[1] См. мою Логику и Метафизику, кн. I, § 62, стр. 131—134.
[2] Т. IV, стр. 145 и сл. Ср. выше, стр. 323—325.

как таковое, а само составляет целое. Это существенная целость явления, заключающая в себе также и момент несущественности, принадлежавший явлению». «Царство законов заключает в себе только простое, неизменное, но различное содержание существующего мира. Но так как оно есть полное отражение этого мира, то оно содержит также в себе момент его лишенного сущности разнообразия» [1].

Царство законов относится к царству явлений, как закон к явлению. Гегель различает эти царства, как имеющие по существу одинаковое содержание; царство законов он называет миром «существующим в себе и для себя», а царство явлений «являющимся миром»; первое царство есть —«сверхчувственный», а второе — «чувственный мир». Эти царства, как таковые, противоположны друг другу, каждое из них есть «обратная» сторона другого, так что все отношения одного, как физические, так и нравственные, имеют обратный характер в другом: положительное в одном мире оказывается отрицательным в другом и наоборот; дурное и несчастное в одном бывает добрым и счастливым в другом и наоборот.

Закон остается, между тем как явления сменяются. Закон есть постоянный элемент в смене вещей; поэтому Гегель называет закон также основою мира явлений, как основной государственный закон можно назвать основою, на которую опирается здание государства. Закон есть единство или тожество в разнообразии явлений: он есть единство в множестве, не численное, а существенное единство в существенном множестве. Так как обе эти стороны необходимо различать и в то же время соотносить, то они составляют отношение, и притом, так как речь идет о сущности вещей, — «существенное отношение», формы которого уже указывают на способ, как следует соединить сущность и явление; таким образом эти формы служат завершением категорий явления и образуют переход к категориям действительности, которая составляет единство сущности и явления [2].

III. Существенное отношение.

1. Отношение целого и частей.

Первый, поэтому непосредственный и внешний способ понимать существенное отношение состоит в том, что множество признается содержащимся в единстве, т. е. признается его частями, а единство считается целым. Существенное отношение является таким образом в виде отношения целого и частей. Это отношение существенное: ни одна сторона не может быть мыслима без другой, нет целого без частей и частей без целого. Каждая сторона предполагает другую, целое предполагает части и наоборот.

[1] Т. IV, стр. 148—151.

[2] Т. IV. В. Являющийся и существующий в себе мир, стр. 48—153. С. Разрешение явления, стр. 153—155. Ср. т. VI. В. Явление, § 131—134, стр. 260—267. — Отношение между законом и явлением, излагаемое подробно в большой Логике в чрезвычайно затруднительной и темной форме (139—155), почти вовсе не затрагивается в Энциклопедии; вместо него в этом сочинении излагается отношение «содержания и формы» (стр. 263—266), вследствие чего ход развития категорий лишается нескольких важных определений.

Согласно одному из пониманий целое предшествует частям, согласно другому — части предшествуют целому. В первом случае части считаются происходящими из целого, а во втором — целое из частей. Применяя отношение целого и частей к государству и личностям, можно было бы эту антиномию хорошо пояснить древним и новым учением о государстве. Если государство есть отечество, то лица, составляющие его, рождаются в нем и из него: государство есть целое, предшествующее частям, как это учили Платон и Аристотель (τὸ ὅλον πρότερον τῶν μερῶν Δ). Если государство есть учреждение, вызванное необходимостью, учреждение, служащее для обеспечения личности, то индивидуумы предшествуют ему и создают государство путем договора. В первом случае мы встречаемся с органическою, а во втором — с механическою идеями государства. Целое, расчленяющее себя само, есть нечто большее и высшее, чем целое, имеющее части или разделенное; поэтому отношение целого и частей еще слишком низко и неразвито, чтобы охватить понятие жизни.

Так как обе стороны друг друга предполагают и обусловливают, то каждая в отношении к другой и самостоятельна, и зависима. «Таким образом это отношение заключает в себе самостоятельность сторон и в такой же мере их отмененность, и притом то и другое абсолютно в одном отношении. Целое есть самостоятельное, а части суть лишь моменты этого единства; однако в такой же мере и они обладают самостоятельностью, а их рефлективное единство есть лишь момент; при этом каждая сторона в своей самостоятельности абсолютно соотносительна с другой. Таким образом это отношение заключает непосредственное противоречие в себе самом и отменяется» [1].

Всякое противоречие, если оно остается не решенным, приводит к ряду, не имеющему конца. Точно то же мы встречаем и здесь: мы встречаем здесь относительную самостоятельность частей, состоящую в том, что всякая часть опять есть целое, имеющее части, из которых каждую опять необходимо принять за целое, имеющее части, и т. д. без конца. Делимость материи без конца, эта вторая антиномия Канта, уже рассмотренная нами, когда шла речь о понятии количества и двух его моментов, непрерывности и раздельности, вновь встречается нам здесь [2]. Так как целое не самостоятельно, то часть самостоятельна; но так как она самостоятельна только без целого, то она самостоятельна не как часть, а как целое. Бесконечность возникающего отсюда ряда состоит в неспособности связать две мысли, содержащие это посредство, именно то, что каждое из двух определений, вследствие своей самостоятельности и отделения от другого, впадает в несамостоятельность и переходит в другое определение» [3].

2. Отношение силы и ее обнаружение.

Противоречие заключается в относительной самостоятельности частей, или, что̀ одно и то же, в представлении о целом, как «мертвом

[1] Т. VI, стр. 59.
[2] Там же, прим., стр. 163 и сл. Ср. выше, кн. II, гл. XV, стр. 475.
[3] Собр. соч. Гегеля, т. IV, стр. 164.

механическом аггрегате». Разрешение этого противоречия состоит в отмене такой самостоятельности или в понимании целого, как единства, отрицающего самостоятельность частей, т. е. как «отрицательного единства их», по выражению Гегеля. Соответственно этому целое нужно понимать так, что оно производит части, а не имеет их данными, так как оно не разделено, а делит себя и диференцируется; оно не только содержит части, но и охватывает и сдерживает их; короче говоря, оно есть не механическое, а энергическое целое; это энергия или сила, коррелатом которой служит обнаружение. Понятие целого и частей возвышается до понятия силы и ее обнаружения: это вторая и высшая форма существенного отношения. От механического объяснения мира явлений мы перешли к динамическому.

Силу нельзя мыслить без носителя, т. е. без субстрата или материи, которой она принадлежит и присуща, как магнитная сила железу, электрическая — янтарю и т. п. Вследствие этой своей сопринадлежности сила и материя суть взаимные понятия; мы говорим то о магнитной и электрической силе, то о магнитной или электрической материи. Точно так же вместо притягательной силы материи или массы допускается сдерживающий все тонкий эфир [1].

Сила, как свойство вещи или материи, находится в состоянии покоя, но ее сущность требует, чтобы она была деятельна; поэтому она должна из состояния покоя перейти в состояние деятельности, что̀ возможно лишь в том случае, если она раздражается или возбуждается; она должна получить толчок, который может быть произведен лишь другою силою. Сила предполагает силу. «Деятельность силы обусловлена ею самою, как чем-то иным в отношении к себе, другою силою» [2].

Две такие силы относятся друг к другу так, что одна возбуждена, а другая возбуждается; первая дает возбуждающий толчок, а вторая воспринимает его. Но этот толчок не может произойти без того, чтобы возбуждающая сила не обнаружилась и не пришла в действие, а для этого она сама должна быть возбуждена. Как целое и части обусловливают друг друга, так и силы должны взаимно раздражаться или возбуждаться. Каждая сила должна быть возбуждена извне; она сама вызывает толчок, пробуждающий ее деятельность, ее возбужденность есть ее собственная деятельность и обнаружение. «Поэтому ее возбуждение есть ее собственная деятельность; иными словами, ею самою определено то, что другая сила есть вообще другая и притом возбуждающая». «Иными словами, она играет роль возбудителя лишь постольку, поскольку она определена к тому, чтобы быть возбудителем». «Следовательно то обстоятельство, что одна сила подвергается толчку со стороны другой силы, что она таким образом находится в пассивном состоянии, но в свою очередь опять переходит из этой пассивности в активность, есть не что иное, как возвращение силы к себе самой. Она обнаруживает себя». «Толчок, которым она возбуждается к деятельности, есть ее собственное возбуждение; внешность, присоединяю-

---

[1] Собр. соч Гегеля т IV, В. Отношение силы и ее обнаружения: а. Обусловленность силы, стр. 164—167.

[2] Там же, стр. 167.

щаяся к ней, вовсе не непосредственна, а опосредствуется ею самою. Точно так же ее существенное тожество с собою существует не непосредственно, а опосредствуется ее отрицанием; иными словами, сила обнаруживает, что ее **внешность тожественна с ее внутренностью**»[1].

Мысль Гегеля глубока и верна. Внешние впечатления, которыми напр. возбуждаются силы человеческого духа, в особенности гениальные, обусловлены характером и направлением этих сил; следовательно, они суть собственные обнаружения этих сил и потому так интересны и поучительны.

Так как сущность силы требует, чтобы она получала возбуждение извне, то она не действует еще с полною свободою, не определяет еще себя и не действует по целям, а **слепа**. Поэтому попытки сводить силы к одной первичной силе или понимать первоначало, как силу, заключают в себе ложь; отсюда возникает «путаница, к которой приводит в особенности бог **Гердера**»[2].

3. Отношение между внешним и внутренним.

Сила, что касается как ее возбуждения, так и ее деятельности, обнаруживает себя и только себя; ее обнаружение есть она сама, ее внешность есть ее внутренность и наоборот, так что то и другое составляют «сплошное единство», полное тожество. Это уже, собственно, не стороны отношения, а одна и та же сущность, так что в этом понятии заканчиваются и отменяются формы существенного отношения, а вместе с тем и категории явления вообще.

Мысль, что внешнее и внутреннее противоположны друг другу, пользуется большим распространением и доверием, но на самом деле она заключает в себе ложь и извращение истины. Внутреннее считается при этом чем-то совершенно иным, чем внешнее. Однако именно противоположение превращает каждое из этих понятий в свою противоположность. То, что должно быть только внутренним, именно вследствие этого есть лишь внешнее и наоборот. Так, мысли, существующие и стремящиеся существовать лишь внутренне, т. е. мысли, которых нельзя выразить и высказать, очевидно, относятся к числу совсем неразвитых, не продуманных, лишь внешне воспринятых представлений без всякого достоинства и содержания. Точно так же настроения, остающиеся лишь внутренними, но вовсе не выражающиеся в действиях и характере, очевидно, имеют лишь внешнее значение и сводятся к пустой болтовне и суете. От избытка сердца уста говорят. То, что действительно усвоено внутренне, может быть выражено наружу наизусть, «par coeur», как превосходно высказывает это французский язык[3].

Совершенно в этом же смысле сказано в Логике Гегеля: «Таким образом то, что существует **лишь внутренне**, именно вследствие

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. IV. b. Возбуждение силы. c. Бесконечность силы, стр. 168—171. Ср. о существенном отношении, т. VI, § 135—136, стр. 267—375

[2] Там же, § 136, стр. 370, прибавл. 1, стр. 373 и сл.

[3] См. мою Логику и Метафизику, кн. II, § 131, стр. 377—380.

этого есть лишь наружное, или наоборот, все лишь внешнее есть именно вследствие этого лишь внутреннее». Это подтверждается даже методом самого развития. Пока понятия лежали еще в глубине, еще не были развиты и отчеканены в адекватной форме, они существуют лишь внутренне и являются именно поэтому первоначально в самой внешней форме, как напр. понятие сущности (Wesen) первоначально имеет значение внешней совокупности некоторого числа однородных явлений, так что на немецком языке можно говорить о Schulwesen, Zeitungswesen и т. п. [1].

Истинное отношение между внутренним и внешним, именно полное тожество их наиболее ярко обнаруживается в формах и образах природы, которая открыто выражает и обнаруживает все, что в ней существует и к чему она способна, и совершенно не может что-либо утаить и сохранить про себя. Поэтому противоположение внутреннего и внешнего оказывается наиболее неподходящим и извращенным в применении к природе, как напр. в одном из самых ранних произведений Галлера, в стихах, много восхвалявшихся и повторявшихся:

Ins Innere der Natur
Dringt kein erschaffener Geist,
Zu glücklich, wann sie noch die äussere Schale weist» [2].

(Гегель, как это часто случается с ним, цитирует неточно и неправильно: «он счастлив, если знает хоть внешнюю скорлупу».) Между прочим Николаи восхвалял эти стихи, как «неопровергнутое и неопровержимое изречение поэта-философа». Наоборот, Гёте, по глубочайшему сердечному убеждению, решительно отвергнул эту мысль. Его поэтическое возражение в третьей части Морфологии (1820), не без взгляда, брошенного искоса на почитателя, выражено следующим образом:

«I n s I n n e r e d e r N a t u r» —
O, du Philister! —
«D r i n g t k e i n e r s c h a f f e n e r G e i s t.»
Mich und Geschwister
Mögt ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern;
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
«G l ü c k s e l i g, w e m s i e n u r
D i e ä u s s e r e S c h a l e w e i s t!»
Das hör'ich sechzig Jahre wiederholen,
Ich fluche drauf, aber verstohlen,
Sage mir tausend, tausend Male:
Alles giebt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male;
Dich prüfe du nur allermeist
Ob du Kern oder Schale seist [3].

---

[1] Собр. соч. Гегеля, т. IV, прим., стр. 174—176.

[2] Во внутренность природы не проникает ни один сотворенный дух; он уже счастлив, если она показывает хоть внешнюю скорлупу.

[3] «Во внутренность природы» — о, ты, филистер! — «не проникает ни один сотворенный дух». Мне и моим собра-

В сборнике это стихотворение помещено под заглавием: «Без сомнения. Физику» в группе «Бог и мир». Это стихотворение очень пригодилось Гегелю в его Логике в том месте, до которого мы дошли, в вопросе об отношении между внутренним и внешним; он привел стихи Галлера и против них слова Гёте: «шестьдесят лет слышу я повторение этих слов, меня бесит это, но про себя я говорю: у природы нет ни зерна, ни скорлупы, она есть все сразу» и т. д. Конечно, эта ссылка могла попасть лишь во второе издание Энциклопедии [1].

В этих словах выражено такое глубокое убеждение Гёте, что он повторил и подтвердил его, как свой «Ультиматум»:

Und so sag'ich zum letzten Male:
Natur hat weder Kern
Noch Schale;
Du prüfe dich nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist [2].

Во взглядах Гёте на происхождение и развитие органических форм вопрос об отношении внутреннего и внешнего выражается в его основном и важнейшем значении. Как известно, Гёте выразил свои взгляды из области морфологии между прочим в двух стихотворениях, входящих в названную выше группу: «Метаморфоза растений» и «Метаморфоза животных». За первым стихотворением следует послесловие «Эпиррема», выражающее и устанавливающее, в самой связной и короткой форме, описанное отношение. Гегель, без сомнения, привел бы его, если бы знал его.

Müsset im Naturbetrachten
Immer Eins wie Alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen,
Denn was innen, das ist aussen.
So ergreifet ohne Säumniss
Heilig offentlich Geheimniss [3].

Возвратимся к диалектике Гегеля после того, как последний вывод ее получил такое решительное и определенное подтверждение в изречениях Гёте. Внутреннее и внешнее суть уже не стороны отношения, а моменты одной и той же сущности; их отношение есть их единство или тожество: таким образом существенное отношение завершается и отменяется этим понятием.

тьям не напоминайте этих слов; мы думаем, что мы всегда находимся внутри ее. «Счастлив тот, кому она показывает хоть внешнюю скорлупу». Шестьдесят лет слышу я повторение этих слов, меня бесит это, но про себя я говорю тысячи раз: она все дает в изобилии и охотно; у природы нет ни зерна, ни скорлупы, она есть все сразу; себя то ты испытай прежде всего, составляешь ли ты зерно или скорлупу».

[1] Т. VI, § 140, стр., 276, прим.

[2] «Итак я говорю в последний раз: у природы нет ни зерна, ни скорлупы; себя-то ты испытай прежде всего, составляешь ли ты зерно или скорлупу!»

[3] «Созерцая природу, вы должны всегда смотреть на единое, как на все: нет ничего внутри, нет ничего вне, так как то, что внутри, существует и наружно. Итак, постигайте без промедления священные обнаруженные тайны».

По поводу этих трех стихотворений: «Без сомнения», «Ультиматум» и «Послесловие» ср. собр. соч. Гёте в изд. Гемпеля, т. XXX, стр. 123 и сл., стр. 492, № 33 (в третьей части Морфологии последнее стихотворение помещено под заглавием: «Дружеский призыв», т. II, стр. 230 и 237).

Это полное тожество внутреннего и внешнего состоит в том, что внутреннее обнаруживается, становится вполне наружным, все внутреннее превращается во внешнее, «так как все, что находится внутри, существует и наружно», т. е. открывается или действует. Сущность является, открывается: она действительна. Таким образом перед нами раскрывается новая группа категорий, третья и последняя в учении о сущности. «Внешность сущности есть обнаружение того, что она есть в себе; так как таким образом ее содержание и форма абсолютно тожественны, то в себе и для себя она состоит не в чем ином, как в том, чтобы обнаружиться. Сущность есть обнаружение себя, так что эта сущность именно только в том и состоит, чтобы открыться. В этом тожестве явления с внутренностью или сущностью существенное отношение становится действительностью» [1].

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ.

УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ. С. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ.

I. Истинно действительное. Абсолютное.

Действительность следует, конечно, отличать от понятия бытия и наличного бытия, существования и явления: наличное бытие есть определенное бытие, существование есть обоснованное наличное бытие, явление есть существенное (открывающее сущность) существование. Действительность следует понимать, как деятельность, не как мертвую, а как деятельную действительность, как действие в том же смысле, в каком древние говорили об истинно действительном или истинно сущем (τὸ ὄντως ὄν). Согласно основной идее учения Гегеля разум есть абсолютно деятельный мировой принцип; поэтому действительность (деятельность) он отожествляет с разумом и заявляет: «все действительное разумно и все разумное действительно». Мы встретились с этим положением уже в биографии, говоря о предисловии к философии права [2]; оно высказано впервые в Логике в том месте, которое мы излагаем. Поэтому Гегель приравнивает здесь действительность прямо к абсолютному, причем следует заметить, что в его учении нельзя без дальних рассуждений рассматривать абсолютное и бога, как синонимические понятия [3].

Впрочем в этом месте понятие абсолютного служит поводом не к дальнейшему развитию категорий, а скорее к отступлению в область спинозизма, восточного эманатизма и философии Лейбница, чтобы показать, как мало эти системы, в особенности две первые, соответствуют понятию абсолютного, служащему для них темою, и как неправильно они выражают его. В самом деле, всеединое в учении Спинозы, а также в эманатизме, субстанция Спинозы, все заключающая в себе, а также первичный свет, из которого истекает все существующее с убывающим

[1] Собр. соч. Гегеля, т. IV, стр. 177. Ср. т. VI, § 141, стр. 281.
[2] Ср. выше, кн. I, гл. XI, стр. 147 и сл.
[3] Собр. соч. Гегеля, т. IV. Отд. III. Действительность, гл. I. Абсолютное, стр. 178—193.

совершенством и возрастающею тьмою, лишены «отражения в себя», возвращения к себе, т. е. индивидуальности, личности; эти начала не могут быть названы духом, который завершает собою абсолютное, т. е. делает его тем, что̀ оно есть. Согласно основному положению Спинозы всякое определение есть отрицание: поэтому ближайшее определение субстанции, бессчисленные атрибуты, из которых каждый выражает бесконечную реальность, два определенные атрибута мышления и протяжения и, наконец, конечные определенности или модусы не могут происходить из самой субстанции, а должны быть приписаны ей внешнею рефлексиею, что̀ противоречит понятию абсолютного.

Субстанция Лейбница противоположна субстанции Спинозы и стоит выше ее в том отношении, что опирается на принцип индивидуации и «дополняет недостаток отражения в себя, присущий спинозистическому учению об абсолютном так же, как и эманатизму». Однако недостаток монады состоит в том, что ее ограничение или граница «необходимо находится не в полагающей себя самое или представляющей монаде, а в ее всебебытии; эта граница есть предопределение, полагаемое иным существом, чем сама монада» [1].

Этот отрывок об «абсолютном» выпущен из Энциклопедии. Взамен того, в ней ясно изложено единство разума или идеи и действительности и показано, что излюбленная популярная противоположность того и другого основана на бессмысленном и ложном представлении как об идее, так и о действительности, и что отсюда вытекает также распространенная и ложная мысль о противоположности между философиею Платона и Аристотеля [2].

II. Внутренняя и внешняя действительность.

1. Царство возможности.

Действительность, как единство внутреннего и внешнего, заключает в себе оба эти момента и соответственно этому состоит из внутренней и внешней действительности. Действительность, как деятельность, заключает в себе деятельную способность и созданную ею внешнюю фактичность и распадается соответственно этому на потенциальную действительность и внешнюю фактичность. Внутренняя, или потенциальная действительность есть возможность. Действительность охватывает все существующее, все разнообразие вещей. Оставляя в стороне различие существований и вещей, возможность является под видом простого тожества: все возможно, что тожественно с собою и не противоречит себе, т. е. возможно все мыслимое, а мыслимо все, что̀ не заключает в себе такого противоречия, как деревянное железо, все, даже самое абсурдное. Мыслимо, что луна сегодня упадет на землю, земля на солнце, что султан сделается христианином, священником, папою и еще большие глупости. В этой мыслимости, т. е. формальной свободе от противоречия состоит «абстрактная» или формальная возмож-

[1] Собр. соч. Гегеля, т. IV. Отд. III. Действительность, гл. I. Абсолютное, стр. 178—193 (стр. 191).

[2] Т. VI. С. Действительность, § 142, прибавл., стр. 281—284.

ность: царство бесчисленных, ничего не говорящих, пустых возможностей [1].

Но как только понятие возможности сравнивается с данными существованиями, с положением вещей, с условиями и обстоятельствами, находящимися в царстве действительности, тотчас же царство указанных бесчисленных возможностей приходит к концу и возникает понятие определенной, или «реальной возможности», представляющей свои различные случаи. Различие переходит в противоположность. Существуют противоположные возможности, противовозможности, из которых одна уничтожает другую. Пока какое-либо событие возможно, также и его противоположность возможна. Возможность состоит в возможности быть или не быть, или существовать иначе.

Когда все противоположные возможности исключены, круг условий осуществлен, и на свет появляется вещь, которая, однажды случившись, не может быть иною, чем она есть, возможность быть, или не быть, или существовать иначе исчезает. Случившееся и действительное имеет характер невозможности быть иначе. В этом состоит понятие необходимости, т. е. развитая действительность или единство реальной возможности и действительности.

2. Царство случая.

Случай входит в область внешней действительности; он разыгрывается на поверхности вещей, которые относятся друг к другу и действуют друг на друга внешне, когда они встречаются друг с другом извне, совпадают (accidit) и как бы случаются: именно в этом состоит случайность. Возможность случая и случайных событий заключается во внешности, входящей в сущность действительности, так как эта последняя есть единство внутреннего и внешнего. Такие события не имеют внутреннего основания: поэтому случай лишен основания. Но так как ничто не происходит без основания, то и всякий случай имеет свое основание. Он следует не из связи вещей; случай бессвязен и потому не подчиняется закону, законов случая нет. Случай возникает из внешнего столкновения обстоятельств и потому имеет и сохраняет характер единичного факта; поэтому также всякий факт, так как всякий из них есть единичное событие, возникшее из обстоятельств, имеет и сохраняет в себе сторону случайности. Гегель решительно настаивал на этом положении, недостаточно усвоенном его школою: сторону случайности в единичных событиях мира нельзя выпускать из виду и приписывать им с помощью софистических дедукций характер необходимости, как будто бы они во всех своих частностях не могли бы быть иными [2].

Случаю в области событий соответствует произвол в области человеческой воли и поведения: произвол есть случай хотения, в такой

---

[1] Т. IV. Отд. III, гл. II. А., стр. 195—200. В., стр. 200—206. Т. VI, § 143, прибавл., стр. 284—287.

[2] А. Случайность, стр. 195. VI, § 144 и 145, прибавл., стр. 287—291.

же мере лишенный основания, обоснованный лишь извне, бессвязный и не подчиненный закону, а потому вовсе не сообразный с свободою и даже скорее до крайности противоречащий ей [1].

3. Необходимость.

Необходимость, как мы уже видели, есть единство (реальной) возможности и действительности. То, что случилось, не может быть сделано не случившимся, всякая возможность небытия или бытия в иной форме исключена в этом случае: случившееся существует, как оно есть, и существует в этой форме необходимо.

Однако необходимость принадлежит не только тому, что случилось, но и в собственном и высшем смысле этого слова всему, что должно случиться. Всякая вещь необходима не только, как она есть, но и потому, что она есть. Все существует, потому что оно существует; все обусловлено самим собою, только собою: в этом состоит характер необходимости. То, что существует необходимо, должно быть также, как это само собою разумеется, обоснованным и опосредствованным. При этом следует заметить, что все обоснованное только другим и извне существует не необходимо, а случайно, или только условно необходимо. Все случайное в сравнении с необходимым ничтожно и определено быть подавленным и подчиненным необходимому.

Поэтому необходимое, как таковое, не может зависеть от тех условий и обстоятельств, из которых необходимо возникла вещь. Скорее бывает наоборот: сама необходимая вещь полагает весь круг условий, при которых и из которых осуществляется реальная возможность, именно она предполагает их, собирает рассеянные обстоятельства и приводит их в такое взаимодействие, что возникает нечто совершенно иное, чем то, что заключалось в них. Поэтому необходимую вещь нужно понимать, как абсолютно безусловную, обусловленную только собою, а не чем-либо иным.

Безусловная или абсолютная вещь есть мощь, но еще не цель и не конечная цель; она осуществляет себя самое, но не ставит еще себе цели; она есть то, что она есть, сперва в себе, но еще не для себя, т. е. она слепа. Поэтому древние представляли себе необходимость, как судьбу, как слепой рок (πεπρωμένον εἱμαρμένη), которому все безвозвратно подпадает. Рок неумолим и не допускает никакого другого утешения, кроме того, которое находили и восхваляли также древние, именно кроме безусловной покорности. Иные представления господствуют в христианстве, которое приписывает господство не року, а провидению [2].

Чтобы достигнуть ясного представления о понятиях возможности, случайности и необходимости и избежать смешений, я обрисую их путем сопоставления с их противоположностями. Возможность имеет две противоположности: невозможность существовать, т. е. невозмож-

---

[1] Т. VI, § 144 и 145, прибавл., стр. 288.

[2] Там же, С. Абсолютная необходимость, стр. 296—310. VI, § 147, прибавл., стр. 292—298

ность, и возможность не существовать, т. е. противоречащую возможность или возможность иного рода. Точно так же необходимость иметь две противоположности: отсутствие необходимости существовать, т. е. случайность, и необходимость небытия, т. е. невозможность, вследствие чего необходимость также доказывается и поясняется невозможностью противоположного. Но так как все возможное и случайное входит в царство необходимости, и противоположность последнему невозможна, то необходимость господствует, как абсолютное отношение [1].

III. Абсолютное отношение.

1. Субстанциональность.

Необходимая сущность существует абсолютно безусловно; она существует только через себя, следовательно, в единственном числе, так как другая безусловная сущность рядом с нею или вне ее ограничивала бы ее и повергала бы ее в состояние зависимости и обусловленности. «Она одна самостоятельна и лежит в основе всех остальных вещей; это не просто субстрат, а субстанция. Все остальные вещи не необходимы, а случайны или имеют характер акциденций». Поэтому первая форма абсолютного есть «отношение субстанциональности и акцидентальности», как первою формою существенного отношения было отношение целого и частей. Субстанция есть целая, все в себя включающая действительность, вне которой нет ничего; единичные вещи суть не ее части, а ее проявления, ее внешность, ее обнаружение, они выходят из нее и возвращаются в нее. Субстанция есть нечто постоянное и пребывающее, а вещи находятся в непрестанном изменении, они возникают и исчезают; только субстанция есть мощная сущность, а вещи бессильны, несостоятельны, ничтожны. «Субстанция обнаруживается через действительность с ее содержанием, в область которой она переводит возможное, как творческая мощь, и через возможность, в которую она возвращает действительность, как разрушающая мощь. Однако то и другое тожественны: творчество разрушает, разрушение творит» [2].

Мощь субстанции обнаруживается в том, что вещи суть акциденции, что они, как нечто изменяющееся и переходящее, лишенное субстанциональности и ничтожное, вполне и без остатка входят в сферу могущества субстанции: мощь субстанции обнаруживается в бессилии вещей, только в нем. Поэтому нельзя сказать, что субстанция творит, в действительности она лишь разрушает. Если бы не было вещей, не было бы и субстанции. Субстанция обнаруживается в уничтожении вещей; она живет, следовательно, своею противоположностью,

---

[2] Ср. мою Логику и Метафизику, § 132—137, стр. 381—396. — Гегель считает только возможность лишь субъективною формою мышления или модальностью, но не действительность и необходимость. Собр. соч. Гегеля, т. VI, § 143, стр. 284 и сл.).

[2] Т. IV, гл. III. Абсолютное отношение, стр. 211—235. А. Отношение субстанциальности, стр. 212 216 (стр. 214).

она работает над своим собственным разрушением: именно в этом состоит противоречие, присущее понятию субстанции [1].

В истории философии это противоречие выражено и развито в системе Спинозы. Как только представляется повод, Гегель возвращается к этому учению, восхваляя его возвышенность и отмечая в то же время его односторонность и недостатки. Учение Спинозы, по его мнению, имеет не атеистический характер, в чем его часто упрекали, а пантеистический, и притом до такой степени пантеистический, что бог, по его воззрению, составляет все во всем, так что у Спинозы вследствие этого исчезает реальность и самостоятельность мира, как совокупности вещей, и этот пантеизм, собственно, есть «акосмизм». Мировоззрение, согласно которому превосходство единого и единственного существа обнаруживается в ничтожестве всех остальных вещей, по мнению Гегеля, имеет восточное происхождение, и он обращает внимание на то, что Спиноза был еврей. Западное мировоззрение утверждает и обосновывает значение индивидуальности; поэтому после Спинозы явился Лейбниц, в качестве необходимой и дополняющей противоположности, и признал субстанцию индивидуальностью, или монадою. «Субстанция есть существенная ступень в процессе развития логической идеи, однако это не абсолютная идея, а идея, еще в ограниченной форме необходимости» [2].

2. Причинность.

Противоречие, заключающееся в понятии субстанции, очевидно. Субстанция, собственно, есть не производящая, а только уничтожающая мощь вещей; она не полагает вещей, а предполагает их наличное бытие и делает их акциденциями, открывается или обнаруживается в их ничтожестве. Так как она не полагает вещи, а предполагает их данными, то она не истинно безусловна и, следовательно, не имеет того характера необходимости, который она берет на себя и которого требует.

Чтобы соответствовать понятию необходимости, субстанция должна быть понимаема, как истинно безусловная или первоначальная вещь, т. е. как **первая причина** (Ursache), и вещи должны рассматриваться, как ее **действия**, а не акциденции. Вторая и высшая форма абсолютного отношения есть **причинность**, как вторая и высшая сторона существенного отношения есть отношение силы и обнаружение ее.

Основание и **причина** отличаются друг от друга. Основание ничего не производит; из него нечто следует или происходит, когда оно достигает зрелости, т. е. когда соединены все внутренние и внешние основания. Причина есть порождающая или производящая деятельность. **Сила** и **причина** также отличаются друг от друга. Сила нуждается в возбуждении для своего обнаружения; наоборот, причина обладает инициативой; «она сама производит движение, начи-

[1] Ср. мою Логику и Метафизику, § 138, стр. 396—400.
[2] Собр. соч. Гегеля, т. VI, § 151, прибавл., стр. 300—303.

нает деятельность из себя, не возбуждается ничем другим и составляет самостоятельный источник порождения из себя; она должна действовать, ее первоначальность состоит в том, что полагание, определяющее ее отражение в себя, и наоборот составляют единство» [1].

Впервые как причина, субстанция деятельна и потому действительна. Впервые в действии причина показывает, что она причина. «Причина есть причина лишь постольку, поскольку она производит действие; причина есть не что иное, как это определение иметь действие, и действие есть не что иное, как определение иметь причину». Причина переходит в действие, они по содержанию тожественны; так, дождь есть причина мокроты и сырости, и одна и та же вода есть содержание как причины, так и действия [2].

Так как действие есть прошедшее совершенное деятельности, то причина не только обнаруживается в действии, но и потухает в нем. Так как действие обнаруживает причину и по содержанию тожественно с нею, то оно само также имеет причинный характер, т. е. составляет в свою очередь причину, которая производит действия и т. д. А так как содержание в форме причинного отношения имеет определенный характер, то оно бывает также конечным и разнообразным, так что цепь причин и действий простирается в обе стороны без конца, и притом в самых разнообразных видах. Обыкновенно, всевозможные внешние основания, вроде условий, обстоятельств и поводов самого мелочного и ничтожного характера, причисляются нами к причинам и без труда объединяются в цепь, в которой от так называемых ничтожных причин зависят величайшие и поразительнейшие действия. Эта игра особенно охотно применяется к объяснению великих исторических событий. Но это заблуждение, зависящее от смешения понятий, которое состоит в том, что мы не умеем различать виды основания и оснований и потому смешиваем их [3].

Носителями причинного отношения необходимо служат конечные субстанции, и потому причинная связь или цепь причин и действий не имеют конца: ряд, не имеющий конца, ведет назад от причины к причине, и такой же ряд ведет вперед от действия к действию [4].

3. Взаимодействие.

Не имеющая конца причинная связь, как и не имеющее конца изменение, подобны прямой линии, которая тянется без конца; наоборот, бесконечное бытие сходно с окружностью, возвращающеюся к своему началу. Такова также и бесконечная причинность, которая отменяет противоречие причинности, не имеющей конца, завершая ее.

---

[1] Т. VI. В. Отношение причинности, стр. 216—231 (стр. 218). Ср. т. VI, § 153, стр 303 и сл.

[2] Там же, стр. 218 и сл.

[3] Там же, стр. 221 и сл.

[4] Там же, стр. 225 и сл. Ср. т. VI, § 153, стр. 304 и сл.

Круговорот причинности состоит в том, что она возвращается к своему началу, действие возвращается к своему источнику. Причина и действие производят и причиняют друг друга взаимно: таково понятие взаимодействия. Это третья и высшая форма абсолютного отношения подобно тому, как отношение внутреннего и внешнего было третьею и высшею формою существенного отношения. «Во взаимодействии, хотя причинность еще не полагается в нем в не истинном определении, бесконечное движение вперед причин и действий, как движение вперед, поистине отменено, так как прямолинейное движение от причин к действиям и от действий к причинам перегнулось и вернулось к себе» [1].

Без сомнения, между частями живого тела существует необходимая связь, которую следует понимать не как одностороннюю, а как взаимную причинность, как непрерывное взаимодействие органов. В таком же отношении находятся и составные части нравственного организма, как напр. характер и нравы народа, с одной стороны, и его государственный строй и законодательство, с другой стороны: они обусловливают и производят друг друга, характер народа есть причина государственного строя, а строй — причина характера. Впрочем, приведенные предметы, именно жизнь, народ, государство, слишком высоки, чтобы их можно было достигнуть и понять с помощью категорий необходимости. Необходимо усматривать идею, т. е. внутреннюю цель или понятие народа, как напр. спартанцев, чтобы познать отсюда, почему он должен был и стремился быть таким-то народом с таким-то характером, нравами, законами и судьбою; при этом нравы и строй оказываются уже не самостоятельными сторонами взаимодействия, а моментами одного и того же понятия.

В самом деле мы стоим теперь на пороге понятия в высшем смысле этого слова и у перехода к понятию: это третья и последняя основная тема логики. Этот переход ясен. В понятии взаимодействия заключается мысль, что причина в действии не становится причиною другого действия, а возвращается к себе, что она в действии не только обнаруживает себя самое, как причину, но и осуществляет себя, так что, следовательно, понятие необходимого действования возвышается до понятия самоосуществления, и, таким образом, понятие необходимости возвышается до понятия свободы. Свобода есть противоположность принуждения, а не необходимости. Быть свободным это значит осуществлять самого себя и ставить цели самому себе, быть и оставаться во всякой деятельности при себе самом: она противоположна всякому принуждению, так как свободное действие есть результат собственной воли, и в то же время противоположна всякому произволу, так как свободная воля имеет необходимое содержание. Свобода есть «раскрытая необходимость». «Нравственный человек сознает содержание своей деятельности, как необходимое, ценное само по себе, и от этого не терпит никакого ущерба в своей свободе; мало того, эта свобода скорее впервые становится действительною и содержательною свободою благодаря такому созна-

---

[1] Т. VI, § 154.

нию в отличие от произвола, как еще бессодержательной и только возможной свободы»[1].

Новая, поставленная на очередь тема есть самость или субъект. Переход или возвышение (прояснение) необходимости на степень свободы совпадает и имеет одинаковое значение с переходом или возвышением субстанции на степень субъекта. Субстанция есть необходимая, абсолютно безусловная сущность, которая существует, потому что она существует: она существует только через себя. Спиноза начал свою систему рядом определений, из которых первым было понятие самопричины, causa sui; это понятие нужно было ему для того, чтобы разъяснить в третьем определении понятие субстанции. Субстанция есть causa sui, т. е. причина самой себя; она в самой глубочайшей своей основе уже есть самость: поэтому, если понятие субстанции развивается до конца, что совершается с помощью форм абсолютного отношения, субстанциальности, причинности и взаимодействия, то в конце концов на свет сознания должно выступить понятие самости. «Взаимодействие есть лишь сама причинность; причина не только имеет действие, но и вступает, как причина, в отношение с самою собою в своем действии»[2].

Объективная Логика закончилась, теперь начинается субъективная. Мы можем сказать, что в ходе развития своей Логики Гегель в этом месте приходит к себе самому, так как мы вспоминаем его предисловие к Феноменологии духа: «По моему мнению, которое может быть оправдано лишь изложением самой системы, все дело в том, чтобы понимать и выражать истинное не только как субстанцию, но в такой же мере и как субъект»[3].

Мы настолько подвинулись вперед в изложении системы, что нашли уже это оправдание, и необходимость перехода от необходимости к свободе и от субстанции к субъекту обнаружилась. «Таким образом эта истина необходимости есть свобода, и истина субстанции есть понятие». «Следовательно, понятие есть истина бытия и сущности». «Понятие оказалось истиною бытия и сущности, которые возвратились в него, как в свое основание, и в то же время, наоборот, оно развилось из бытия, как из своего основания». Слепая необходимость или судьба сурова. «Наоборот, мышление необходимости есть скорее освобождение от этой суровости, так как это мышление есть встреча самого себя с самим собою в другом. Это освобождение не есть уловка абстракции, а состоит в том, что в другом действительном, с которым действительное связано силою необходимости, мы имеем себя, не как другое, а как свое собственное бытие и полагание. Как существующее для себя, это освобождение есть я; как развитое в свою целость, оно есть свободный дух; как чувство, оно есть любовь; как наслаждение, оно есть блаженство. — Великое представление субстанции в учении Спинозы есть освобождение от конечного для-

---

[1] Т. IV, стр. 233. Т. VI, § 156, прибавл., стр. 308, § 158, прибавл., стр. 310.
[2] Т. IV, стр. 232.
[3] См. выше, кн. II, гл. X, стр. 297 и сл.

себябытия в себе, тогда как понятие есть для себя сила необходимости и действительная свобода» [1].

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ. А. СУБЪЕКТИВНОСТЬ

I. Понятие понятия

1. О понятии вообще

При разработке своего второго главного сочинения Гегель встречал много затруднений различного характера в объективной и субъективной Логике. Занимаясь объективной Логикой, он не находил себе предшественников, тогда как в субъективной Логике он сталкивался с массою учебников; в первом случае ему приходилось «воздвигнуть в пустыне новый город», а во втором случае придать «новое расположение старому, прочно построенному городу, занятому обитателями».

К тому же субъективная Логика вызывает к себе недоверие. В ней речь идет о познании тех форм, в которых единственно сознается истина, и которые, благодаря учебникам, считаются пустыми, бессодержательными формами. «Что есть истина?» — спрашивает Пилат и вместе с ним мир, с выражением лица, которое придает Клопшток в своей «Мессиади» Пилату: «с лицом придворного, который, близоруко усмехаясь, изрекает отрицательный приговор над серьезным делом» [2].

Из предыдущих философов только двое создали эпоху в истории логики, как учения о познании: Аристотель и Кант. Первый как бы естественно-исторически описал формы мышления и познания, а второй впервые осветил, что такое понятия и какого они происхождения. «Бесконечная заслуга Аристотеля, вызывающая в нас высшее преклонение перед силою его духа, состоит в том, что он впервые предпринял это описание. Однако необходимо пойти дальше и познать, во-первых, систематическую связь, а во-вторых, ценность этих форм» [3].

Чтобы правильно познать ценность понятий, необходимо прежде всего отделаться от ложной распространенной в учебниках теории, согласно которой понятия суть не что иное, как общие и абстрактные представления, получаемые рассудком из наглядных представлений. Согласно этому мнению я имею рассудок так же, как вещь имеет свойства, и благодаря рассудку я имею «понятия» и понятие так же, «как имею какой-либо сюртук, цвет и другие внешние свойства» [4].

Под понятием, о котором отныне будет итти речь и от правильного определения которого зависит понимание Логики и учения Гегеля,

[1] Собр. соч. Гегеля, т. VI, § 159, стр. 311—313.

[2] Собр. соч. Гегеля, т. X. Предисловие (Нюренберг, 21 июня 1816), стр. 3 и сл., т. V, стр. 1—343 Ср. т. VI. Третий отдел Логики. Учение о понятии, § 160—243.

[3] Т. V, стр. 30.

[4] Там же, стр. 14.

следует разуметь не абстрактные представления, как человек, животное, растение, камень и т. п. Уже в заключении последней главы было показано, и из развития понятий необходимости, субстанции причинности и взаимодействия, т. е. «из генезиса понятия» было ясно, что под понятием в Логике Гегеля следует разуметь я, самосознание, или субъективность, которая обосновывает и создает познание истинное или объективное мышление и отменяет необходимость, проясняя ее, т. е. делая очевидною или познаваемою. Поэтому Гегель удачно называет свободу «раскрытою необходимостью». Если учение Спинозы заключает в себе истину, и субстанция есть высшее из всех понятий, то субъективность и вместе с нею познание невозможны; при этом необходимость есть и остается слепою, она не может раскрыться и вообще ничто не может быть раскрыто. Опровергнуть спинозизм это значить доказать, что система Спинозы не есть высшая точка зрения, что понятие субстанции не есть высшая категория, что есть более высокая точка зрения, не противополагающаяся спинозизму, а подчиняющая его себе. Единственно правильное опровержение системы Спинозы состоит в том, чтобы развить и завершить понятие субстанции. «Но это завершение есть уже не субстанция, а нечто высшее, именно понятие субъект» [1].

От понятия бытия мы дошли до понятия сущности, и имеем теперь дело с понятием понятия, как третьею и последнею главною темою Логики. Здесь прежде всего необходимо приобрести правильное понятие о понятии, чтобы не впасть во всевозможные смешения и недоразумения. Уже отсюда мы можем сделать обзор развития последней темы. Субъективность есть основание всякого познания всех истинных и объективных понятий, всякой объективности; поэтому развитие нашей темы приводит от субъективности к объективности или от субъективного понятия к объективному и наконец к единству их обоих, которое Гегель называет словом идея [2].

Мы отожествили понятие с субъектом или с самоосуществлением, которое совпадает с субъективностью. Ни одна из развитых до сих пор категорий не подходит до такой степени к понятию развития и не выражает его так адекватно, как понятие самоосуществления, которое, как таковое, уже есть развитие. То, что развивается, переходит в иное (бытие) и в ином тожественно себе, следовательно, составляет единство или целость всех определений (сущность). «Движение понятия вперед есть уже не переход в иное и не отражение в ином, а развитие» [3]. Понятие самоосуществления распадается на самость (субъективность) и осуществление или реализацию ее (реальность или объективность) и составляет единство того и другого (субъект-объект или идея).

Два условия должны быть выполнены для того, чтобы придать учению о понятии то значение, в каком его понимал Гегель и развитие которого составляло его задачу. Во-первых, формы мышления.

---

[1] Там же, стр. 9 и сл.
[2] Там же. Деление, стр. 30—32.
[3] Т. VI, § 161, стр. 317.

именно понятия, суждения, умозаключения и отношения между ними должны быть познаны, как данные факты, описаны и возведены в сознание, что, как уже замечено, составляло выдающуюся заслугу Аристотеля. Во-вторых, субъективность или самосознание (я) должно было быть открыто и указано, как принцип всякого истинного и объективного мышления, т. е. как понятие в высшем смысле этого слова. Эту задачу выполнил Кант в своем учении о синтетическом единстве апперцепции и в трансцендентальной дедукции категорий. «К числу глубочайших и важнейших мыслей Критики чистого разума относится утверждение, что единство, составляющее сущность понятия, есть первоначально-синтетическое единство апперцепции, единство «я мыслю» или самосознания. Это положение дает, так называемую, трансцендентальную дедукцию категорий; оно всегда считалось одною из труднейших частей философии Канта»[1].

2. Всеобщее понятие.

Понятие или субъект, как оно возникло из развитых понятий необходимости и субстанции, есть свободное, безусловное, первоначальное, все в себе охватывающее единство; как таковое, оно есть всеобщее понятие или всеобщность, производящая или конкретная всеобщность, а не произведенная или абстрактная. Абстрактную общность создает рассудок, когда он сравнивает свои представления, отвлекается от различных признаков их, отбрасывает их и соединяет общие признаки. Путем такой абстракции и объединения возникает абстрактное общее. Между истинно всеобщим и абстрактным общим существует огромная разница. Так, истинно всеобщая воля есть разумная воля, желающая лишь того, что сообразно понятию или цели народа; поэтому такая воля есть или должна быть законодательною, между тем как общая воля или та воля, с которой согласуются все индивидуумы, может быть и нередко бывает чрезвычайно неразумною и противною цели. В своем «Contrat social» Руссо метко обозначил это различие между истинно всеобщею и абстрактно общею волею: первую он назвал «la volonté générale» (общею волею) а вторую «la volonté de tous» (волею всех), и, как правильно замечает Гегель, «сделал бы более серьезные успехи в теории государства, если бы всегда имел в виду это различие. Всеобщая воля есть понятие воли, а законы суть частные определения воли, обоснованные в этом понятии». Если «volonté de tous» отожествляется с «volonté générale», как это сделала французская революция под влиянием Руссо, то законы создаются уже не государственною властью, а на улице и в клубах.

Впервые, на основании понятия истинной всеобщности примененного к человеку, как таковому, становится ясным и понятие человеческого достоинства или личности, между тем как оно не может возникнуть из сравнения индивидуумов, оно не может быть

---

[1] Т. V, стр. 14. Ср. мою Историю новой философии, юбил. изд., т. IV (4 изд.), кн. II, гл. V, стр. 401—410, в особенности стр. 407 и сл.

понято, как нечто абстрактно общее. В своих лекциях по логике, Гегель решительно выражает эту мысль в следующих значительных словах: «Всеобщее, понимаемое в его истинном и полном значении составляет такую мысль, о которой можно сказать, что нужны были тысячи лет для того, чтобы привести ее к сознанию людей, и христианство первое признало ее во всей ее полноте. Греки, которые вообще были высоко образованы, не имели истинного сознания о всеобщности бога и человека. Боги греков были не что иное, как частные силы духа, и всеобщий бог, бог народов, не был еще известен афинянам. Точно так же, греки не знали бесконечного значения и бесконечного права человека, как человека, и потому они полагали бездну между собою и варварами. Истинную причину, вследствие которой в христианской Европе нет более рабов, должно искать в самом принципе христианства. Христианская религия есть религия абсолютной свободы, и одни христиане признают бесконечное и всеобщее значение человека, как человека. В чем отказывают рабу, это в признании его личности, но начало личности есть всеобщность». В другом относящемся сюда месте Гегель говорит: «Несправедливо было бы думать, что сначала нам даны предметы, которые составляют содержание наших представлений, и что мы присоединяем к ним нашу субъективную деятельность, именно отвлекаем и схватываем их общие признаки и так образуем понятия. Понятия существуют прежде предметов, и предметы обязаны всеми своими качествами тому понятию, которое живет и обнаруживается в них. Религия признает то же самое, когда она учит, что бог создал мир из ничего, или другими словами, что мир и все вещи произошли из одного общего источника, из полноты божественных мыслей и предначертаний Это значит, что мысль, или, точнее, понятие есть бесконечная форма, или свободная, творческая деятельность, которая осуществляет свое содержание, не нуждаясь во внешнем материале»[1].

3. Частное понятие

Всеобщее понятие имеет не абстрактный, а конкретный характер: оно различает само себя, как это требуется понятием субъективности (самосознания, я): оно определяет с е б я. Всеобщее понятие в своей определенности есть частное понятие или особенное, определенный род или вид. Таким образом непосредственно полагается различие между частным, различие видов, которые дополняют друг друга и образуют полное множество, не заключающее в себе недостатка: таково понятие п о л н о т ы; как совокупность своих видов, род есть ц е л о с т ь.

Саморазличение всеобщего есть его диференцирование, обособление, возникновение видовых различий, которые, следовательно, происходят и з н е г о с а м о г о, а не присоединяются к нему извне. Понятие есть п р и н ц и п своих различий. «Принцип содержит в себе начало и сущность своего развития и реализации; всякая другая опре-

[1] Гегель, т. V. А. Всеобщее понятие, стр 35—41. Т. VI. А. Субъективное понятие, а. Понятие как таковое, § 163, прибавл. 1, прибавл. 2, стр. 320—323. Перев. Чижова, стр. 286—288.

деленность понятия не плодотворна». Всякое саморазличение есть противоположение, и так как понятие отличает лишь себя от себя, и в нем нет никакого другого различия, то в основе может существовать лишь два вида: определенное и неопределенное понятие; но определенность есть неопределенность, потому что она должна стоять против определенного». «Поэтому нет никакого иного истинного деления, кроме того, что понятие ставит себя самого в сторону, как непосредственно неопределенную всеобщность; именно это неопределенное создает его определенность или служит причиною того, что оно становится частным. Обе стороны имеют частный характер и потому соподчинены. Вместе с тем обе стороны, как частное, составляют нечто определенное в отношении ко всеобщему; в этом смысле они подчинены ему»[1].

4. Единичное.

Частное есть также всеобщее, вид есть также род и, как таковой, он нуждается в возникновении видовых различий и способен к этому, но возникновение видов должно доходить до такого пункта, за которым дальше уже не может быть новых видовых отличий. Законченность видовых отличий есть индивидуализация. Индивидуализированное понятие есть единичное, этот единичный, все другое из себя исключающий субъект; это не лишенная понятия единичность, не единичная вещь, которая может быть лишь предметом мнения и должна быть указана пальцем (демонстрирована), чтобы обозначить, что мы имеем в виду, как это выяснено в Феноменологии[2]; это единичность, заключающая в себе понятие, иными словами, это единичное понятие, составляющее единство всеобщего и частного[3].

Единичное относится к понятию вообще так, как единичный действительный субъект к субъективности, как единичное индивидуальное я к самосознанию. Всеобщность, частность и единичность суть моменты понятия. Всеобщее в понятии есть то же, чем было тожество, как рефлексия, в сущности; частное играет здесь такую же роль, какую там играло различие; единичное здесь соответствует тому, чем было основание там. «Всеобщность, частность и единичность, взятые абстрактно, суть то же, что тожество, различие и основание. Однако всеобщее есть тожественное с собою специально в том значении, что в нем одновременно содержатся частное и единичное. Далее, частное, есть различие или определенность, но в том значении, что оно есть одновременно всеобщее и единичное. Точно так же, единичное имеет то значение, что оно составляет субъект, основу»[4].

Понятие есть и различие и единство своих моментов, и притом непосредственное единство их. Как таковое, понятие должно полагать себя (располагать) или развивать. Формою развития его служит суждение, которое распадается на его моменты, как на субъект и предикат, и с помощью связки непосредственно сочетает их или пола-

---

[1] Т. V. В. Частое понятие, стр. 41—58 (в особ. стр. 41—43, стр. 46 сл.)
[2] См. выше, кн. II, гл. VI, стр. 311—314.
[3] Гегель, V. С. Единичное, стр. 58—63. VI, § 164 и сл., стр. 323—325
[4] Т. V, стр. 59. VI, § 164, стр. 323 и сл.

гает тожественными. Субъект наделяется предикатом: это наделение есть суждение (Urtheil), оно походит на судебный приговор, приговор в высшем смысле. Гегель рассматривает суждение, как первичное деление (Urtheilung) понятия на свои моменты и соответственно этому объясняет этимологию этого слова по-немецки. «Этимология слова суждение (Urtheil) имеет в немецком языке глубокий смысл. Оно означает, что единство понятия есть первобытное единство и что, различаясь, оно производит первичное разделение, которое и составляет суждение» [1].

В обыкновенной логике понятия, суждения, умозаключения и подразделения их играют очень важную роль. В ней идет речь о смутных, ясных и отчетливых понятиях, смотря по тому различены или нет их признаки, адекватны они или не адекватны, смотря по тому, согласуются ли они с своими предметами или не согласуются; в ней идет речь о противоположности понятий, противной или противоречащей, об отношении понятий, о подчинении их и соподчинении, о содержании и объеме понятий по числу их признаков и т. п. Признаки служат знаками для субъективного знания, для внешней рефлексии. Так как в логике речь идет о развитии понятий и имманентных определениях их, то не может быть ничего менее научного, чем учение о «признаках», господствующее в школьной логике и прямо обрисовывающее ее «упадок»: вместо внутренних определений понятия она дает признаки внешней рефлексии! Формы понятий и суждений не развиваются в ней, а принимаются так, как они встречаются в опыте, и перечисляются друг за другом. «Таким образом получается», говорит Гегель, «эмпирическая логика, странная наука, иррациональное познание рационального» [2].

Эта так называемая, формальная логика рассматривает понятия, суждения и умозаключения, как пустые формы мышления, истинность которых зависит от содержания, чуждого им и равнодушного к ним. «Если бы логические формы понятия в самом деле были мертвыми, не деятельными и равнодушными отношениями представлений или мыслей, то знание о них было бы излишнею историею, для познания истины не нужною. На деле же они наоборот, как формы понятия, суть живой дух действительности, и в действительности истинным бывает лишь то, что, благодаря этим формам, через них и в них есть истина. Но до сих пор истина этих форм, а также необходимая связь их никогда не подвергались рассмотрению и исследованию» [3].

II. Суждение.

Суждение есть категория, т. е. необходимая форма не только мышления, но и бытия или сущности вещей. Когда вещь развертывает свои свойства, она обнаруживается, как субъект, который выделяет свои предикаты, т. е. она раскрывается в форме суждения. Про-

[1] Т. V, стр. 63. VI, § 166, стр. 326.
[2] Т. V, прим., стр. 50—58 (стр. 51).
[3] Т. VI, § 162, стр. 319.

блему вещи и ее свойств нельзя было вполне развить, исходя из понятия вещи; наоборот, отношение между субъектом и множеством его предикатов становится вполне ясным, если исходить из развития субъекта или из понятия понятия. Всякая вещь есть понятие и, как таковая, развивающийся субъект.

Суждение есть категория субъективности. Понятия не сидят только в нашей голове, как всевозможные роды и виды: мы сами не что иное, как понятия или субъекты: точно так же субъективность в ее особенности или определенности содержится во всякой вещи и составляет сущность ее.

Речь идет о познавательных ценностях суждений, низших и высших, о ступенях суждений, которые нужно развить. Эту задачу впервые поставил и попытался решить Гегель. Так как главные ступени мышления суть бытие, сущность и понятие, то Гегель различает соответственно этому, как ступени суждения, суждения наличного бытия, сущности и понятия.

Понятие сущности делится на понятия рефлексии (отношения) и необходимости, переходя путем развития от первого к последнему. Соответственно этому, Гегель делит также суждения сущности на суждения рефлексии и необходимости, утверждая, что развитие идет от первых ко вторым. Таким образом в своем учении о суждении он различает следующие четыре вида: «суждение наличного бытия, рефлексии, необходимости и понятия». Однако «различные виды суждения следует рассматривать не как стоящие рядом с одинаковыми ценностями, а скорее, как образующие постепенный ряд, и различие между ними основывается на логическом значении предикатов»[1].

Следует, конечно, отличать предложения от суждения. Не все предложения суть суждения. Замечания, приказания и т. п. вовсе не суть суждения. Суждение составляют лишь такие предложения, в которых высказываются обоснования и определения понятий. Следует, конечно, также отличать различные суждения и не считать равноценными суждениями с различными понятиями, как это делает обыкновенная логика, не умеющая отличать друг от друга суждений, вроде следующих: «роза красна» и «роза есть растение», «золото желтое» «золото есть металл» и т. д.

Понятие есть прежде всего непосредственное единство своих моментов, но так как эти моменты обоснованы друг в друге и находятся в логической связи, то понятие есть также опосредствованное или обоснованное единство своих моментов, вследствие чего связка «есть», это выражение непосредственного единства между субъектом и предикатом, а вместе с тем и суждение, это непосредственное сочетание субъекта и предиката, недостаточны для развития понятия. Поэтому в развитии и дальнейшем определении суждения должен быть достигнут пункт, в котором связка «завершается» и сочетание субъекта и предиката выражается не только «бытием», но и «долженствованием бытия». Мы можем предвидеть, что это высшее суждение будет «аподиктическим», и в нем уже

[1] Т. VI, § 171, прибавл., стр. 333.

заключается умозаключение, из него умозаключение непосредственно выходит.

Понятие, суждение и умозаключение суть категории субъективности.

1. Суждение наличного бытия.

На этой первой и низшей ступени суждения стоят те суждения, которые обыкновенная логика называет суждениями качества: утвердительное, отрицательное и бесконечное суждение. Чтобы судить, что «роза красна», «стена бела», «печь тепла» и т. п. достаточно самой ничтожной способности суждения, достаточно восприятия чувственных качеств. Утвердительное суждение состоит в том, что некоторая единичная вещь есть общее (Е=А). Но и многие другие вещи также бывают красными, белыми, теплыми или холодными и т. д. Поэтому субъект должен быть определен точнее путем исключения некоторых предикатов; это производится с помощью отрицательного суждения, высказывающего, что единичная вещь не есть тот или иной вид (Е не = В). Точно говоря, единичное равно только себе самому (Е = Е); оно есть общее по исключении всего того, что не есть Е (Е = не-А). Первая форма есть «тожественное», а вторая «бесконечное суждение». Все зависит от положения отрицания, именно от того, отрицается ли связка или предикат (общее). Отрицание связки обозначает собою отделение субъекта от предиката, т. е. отрицательное суждение; отрицание предиката или общего есть бесконечное суждение. В споре за право каждая партия отрицает не право вообще, а право противника: это пример отрицательного суждения. Наоборот, преступник отрицает право и закон, как таковой; его поведение есть не-правота, не-законность: это пример бесконечного суждения.

2. Суждение рефлекса.

Под этим термином Гегель разумеет суждения количества, как они называются в обыкновенной логике: единичное, частное и общее суждение. Субъектами этих суждений служат единичные вещи в отношении к равным им вещам, к индивидуумам их рода и вида; предикатами этих суждений служат существенные отношения, вроде полезный, опасный и т. п. В суждениях наличного бытия предикат составляет принадлежность субъекта, так как состоит из чувственного свойства; наоборот, здесь, в суждениях рефлексии он подчиняет себе субъект, так как бывает родом или видом. В первом случае господствует отношение принадлежности, а во втором — отношение подчинения.

Поэтому и развитие этого суждения состоит в постепенном развитии субъекта: эта единичная вещь, некоторые вещи этого вида или рода, все единичные вещи; это суждения единичные, частные, об-

---

[1] Т. V, гл. II. А. Суждение наличного бытия, стр. 73—89. Ср. т. VI, § 172, стр. 334—337.

щие. Очень хорошим, чисто гегелевским, не употребленным однако в этом месте примером может служить человеческая свобода. «Один человек свободен: этот единичный человек». Так судит восточный деспотизм: это единичное суждение «Некоторые люди свободны: именно граждане». Так судит аристократическая республика в древности: это частное суждение. «Все люди свободны». Так судит христианство: это универсальное суждение, суждение обо всем. Единичное суждение имеет утвердительное значение, а частное имеет, как утвердительное, так и отрицательное значение: если некоторые свободны (граждане), то следовательно, некоторые также не свободны (рабы). Общее суждение указывает уже на истинно всеобщее, на понятие рода, и служит переходом к суждению необходимости. Всякий человек есть человек. «Всеобщее является здесь лишь, как внешняя связь, охватывающая единичные вещи, существующие для себя и равнодушные ко всеобщему. На деле однако всеобщее есть основание и почва, корень и субстáнция единичного». «Всеобщее есть не только нечто существующее вне и рядом с другими абстрактными качествами или чистыми определениями рефлексии, а скорее оно проникает собою все частное и заключает его в себе»[1].

3. Суждение необходимости.

Говоря языком логики Канта, относящиеся сюда суждения суть суждения отношения: категорическое, гипотетическое и разделительное. В сфере понятия отношение его моментов играет такую же роль, как в сфере сущности необходимое отношение, и притом всеобщее соответствует понятию субстанции, частное понятию причинности, а единичное понятию взаимодействия. Поэтому категорическое суждение соответствует отношению субстанциальности, гипотетическое отношению причинности, а разделительное отношению взаимодействия.

Единичное определяется своею субстанциальною всеобщностью или родом (Е = А): это происходит в категорическом суждении. Род есть основание, порождающее свои частности (если есть А, то есть и В): категорическое суждение переходит в гипотетическое. Род есть совокупность своих видов, он есть положительная и отрицательная целость их (А = как А, так и В; Е = или А или В); поэтическое произведение, по своему понятию или роду, есть как лирическое, так и эпическое, так и драматическое; определенное поэтическое произведение есть или лирическое, или эпическое, или драматическое. Цвет, по своему общему понятию, есть и светлое, и темное; определенный цвет относится или к светлому, или к темному. Это отношение выражается разделительным суждением в его положительной и отрицательной форме. Субъект и предикат равны понятию[2].

---

[1] Т. V. В. Суждение рефлексии, стр. 89—98. Т. VI, § 174, прибавл., § 175 и сл., стр. 337—340 (стр. 339 и сл.).

[2] Т. V. С. Суждение необходимости, стр 98—197. Ср. т. VI, § 177 стр. 340—342.

4. Суждение понятия.

Этим термином Гегель обозначает все суждения, которые обыкновенная логика называет суждениями модальности: ассерторическое, проблематическое и аподиктическое. Предикат в них определяет, соответствует ли субъект своему понятию или сообразен ли он с ним, т. е. составляет ли он то, чем он должен быть по своему понятию. Здесь речь идет об определениях вроде прекрасный, добрый, правильный, подходящий и т. п. и им противоположных. Первою и непосредственною формою этого суждения служит простое уверение, что какое-нибудь дело или поступок хороши или дурны (ассерторическое суждение); но такое же право на существование имеет и противоположное уверение, что дело обстоит не так; это может быть так, но может быть и не так (проблематическое суждение, которое, как частное суждение, имеет и утвердительное и отрицательное значение). Предикат должен быть не только утверждаемым, но и обоснованным; он обосновывается на свойствах вещи. Субъект, как обладающий такими-то свойствами, должен быть оцениваем так, а не иначе (аподиктическое суждение). Здесь существует определенное отношение между субъектом и предикатом; «оно есть завершенная или полная содержания связка суждения». «Вследствие этого завершения связки суждение превращается в умозаключение» [1].

III. Умозаключение.

Умозаключение есть понятие, как опосредствованное единство своих моментов, и так как опосредствование или обоснование совершается с помощью суждения, то «умозаключение есть единство понятия и суждения». Рассудку всегда приписывалась способность суждения, а разуму способность умозаключения, и последняя вместе с тем рассматривалась, как источник вечных и безусловных истин. Со стороны формы разум имеет характер умозаключения (умозаключение разума), а со стороны своего содержания он есть истина (истина разума). Форма и содержание суть одно и то же. Истина познается только в форме умозаключения, так как всякая истина бывает опосредствованною, обоснованною, умозаключенною и завершается впервые в форме умозаключения. Поэтому Гегель говорит: «умозаключение есть разумное, и притом все разумное». А так как все действительное разумно, то отсюда следует положение: «Все есть умозаключение».

Умозаключение есть опосредствованное суждение. Поэтому мы ожидаем, что видами или ступенями умозаключения окажутся умозаключения наличного бытия, рефлексии, необходимости и понятия. Но так как умозаключение понятия находилось уже в аподиктическом

---

[1] Т. V, D. Суждение понятия, стр. 107—115 (стр. 114). Ср. VI, § 170—180 стр. 342—344.

суждении, то мы получаем только следующие три вида, или ступени умозаключения: умозаключение наличного бытия, рефлексии и необходимости.

1. Умозаключение наличного бытия. Фигуры умозаключения.

Умозаключение сочетает понятия не непосредственно, а с помощью третьего понятия. В отношении к двум другим понятиям (крайним терминам) это сочетающее понятие есть третье или среднее понятие (terminus medius). Так как всякий из трех моментов понятия может играть роль этого среднего термина и занимать его место, то отсюда получаются три фигуры умозаключения наличного бытия: Е—В—А, В—Е—А, Е—А—В [1]; при этом Гегель поясняет в примечании, что он нарочно упускает из виду отрицательный и частный характер выводов (во второй и третьей фигуре). Четвертой фигуры умозаключения, принадлежащей Галену, а не Аристотелю, Гегель не приводит. Скорее он считает математическое умозаключение (А—А—А) четвертою фигурою, отличающеюся от трех предыдущих, потому что в ней речь идет не о частностях или свойствах, а только о количествах и сравнении их: если две величины равны третьей, то они равны также друг другу [2].

В первой форме умозаключения две посылки В = А и Е = В не доказаны и не опосредствованы. Из опосредствования первой посылки В = А получается вторая форма умозаключения: В—Е—А. Из опосредствования второй посылки Е = В получается третья форма умозаключения: Е—А—В. Однако доказывание и опосредствование идет в бесконечность.

Основною формою умозаключений наличного бытия, к которой сводятся остальные, служит первая фигура: Е—В—А. Единоличное, благодаря своей особенности, есть всеобщее. Умозаключение сообразуется с характером среднего термина. Если из многих частностей или свойств выдвинуть на первый план то или другое, отвлекаясь от всего остального, то можно доказать все, что угодно. Человек, как чувственное существо, не добр и не зол; о его духовной и нравственной природе здесь нет речи. Человек, как социальное существо, есть член общества, единственного собственника всех благ; поэтому необходима общность имущества, и частная собственность противоречит разуму. Человек, как исключительное единичное существо, есть вполне эгоист и индивидуалист; всякий коммунизм есть бессмыслица. «Из среднего термина социальности может быть выведена общность имущества граждан, а в свою очередь из среднего термина индивидуальности, если проследить его так же абстрактно, вытекает разложение государства, как оно, на-

---

[1] Фигура, которую Гегель называет здесь второю (В—Е—А), в традиционной логике называется третьею, а третья фигура Гегеля (Е—А—В) называется второю.

[2] Т. V, гл. III. Умозаключение, стр. 115—174. А. Умозаключение наличного бытия, стр. 118—137, прим., стр. 138—143 (стр. 124, стр. 135 и сл.). Ср. т. VI, стр. 344 и сл.

пример, возникло в германской империи, когда стали держаться последнего среднего термина» [1].

Вся силлогистика, занимающая много места в старой логике с ее формами, видами и правилами умозаключений, без всякого определения познавательной ценности умозаключений и ступеней их, кажется Гегелю бесполезным и пустым хламом. Лейбниц полагал, что путем комбинаций он нашел 2048 возможных форм умозаключения, которые сводятся к 24 употребительным формам, но при этом он вовсе не занимался вопросом о познавательных ценностях их, между тем как логика только этим вопросом и должна интересоваться [2].

2. Умозаключение рефлексии [3].

Средним термином здесь уже служит не абстрактная частность, одна из многих, так как этим путем можно доказать все, что угодно, следовательно, никогда нельзя познать истину; средним термином в этих суждениях служит конкретная особенность, охватывающая в себе все единичное, существенная всеобщность, или, как выражается Гегель, «полнота рефлексии», короче говоря, целость.

Умозаключение целости подходит под схему первой фигуры Е—В—А. Все В = А, Е = В, следовательно, Е = А. Примером его служит бессмертный в учебниках логики силлогизм о Кае. «Все люди смертны; Кай человек, следовательно, Кай смертен». Это умозаключение недостаточное, так как вывод в нем не доказывается бо̀льшею посылкою, а наоборот, бо̀льшая посылка предполагает выведенное суждение. Чтобы высказать что-либо о всех людях, нужно уже знать, что и Кай есть человек [4].

Умозаключение целости нужно обосновать; первая посылка (все В = А) должна быть доказана, и это производится с помощью среднего термина, который содержит в себе полный ряд единичных вещей: А—Е.Е.Е.Е.... В. Это умозаключение, подходящее под схему второй фигуры Гегеля (В—Е—А), есть индуктивное или опытное умозаключение, так как оно опирается на восприятие единичных факторов. Медь, серебро, золото и т. п. суть проводники электричества; медь, серебро, золото и т. д. суть металлы; следовательно, металлы суть проводники электричества.

Доказано, что эти металлы суть проводники электричества; нужно доказать, что то же свойство принадлежит и всем металлам: ряд единичных вещей следует закончить. Это совершается с помощью умозаключения от нескольких вещей ко всем, т. е. от ряда данных единичных случаев известного рода ко всем прочим случаям того же рода: через умозаключение, средним термином которого служит существенное сходство или аналогия между данными и всеми

[1] Т. V, стр. 124.

[2] Там же, прим., стр. 138—143.

[3] Т. V. Умозаключение рефлексии, стр. 144—156. Ср. VI, § 190, стр. 355—358.

[4] Т. V, стр. 145—147. Ср. VI, § 197, стр. 355—358. (Здесь формула индуктивного умозаключения приведена точнее: В—Е. Е. Е. Е....—А.)

другими случаями того же рода. Это умозаключение по аналогии. «Поэтому истина индуктивного умозаключения есть такое умозаключение, в котором роль среднего термина играет единичность, составляющая непосредственно в себе самой всеобщность; это умозаключение по аналогии». Мой пример дает подходящую аналогию, именно существенное сходство между отдельными металлами, приводимыми в индуктивном умозаключении, и всеми прочими телами, которые относятся к числу металлов и, как таковые, суть также проводники электричества.

Если аналогия поверхностна и потому недостаточна, то на ней нельзя обосновать убедительного умозаключения, а можно получить лишь заблуждение. В этом случае средним термином служит не «единичность, составляющая непосредственно в себе самой всеобщность», а термин, составляющий в отношении к одному из крайних терминов нечто лишь единичное, и в отношении к другому крайнему термину нечто лишь всеобщее, но не то и другое сразу; поэтому умозаключение состоит не из трех, а из четырех понятий и оказывается не силлогизмом, а паралогизмом. Гегель приводит следующий пример: «На земле есть обитатели; луна есть земля; следовательно, на луне есть обитатели». Земля, как наша окруженная атмосферою планета, обитаема. Луна есть земля в том смысле, в каком этим словом обозначается всякое мировое тело без различия. Эти понятия не включают в себе друг друга, а расходятся. Здесь их четыре: 1) земля, как наша планета; 2) обитаемый; 3) луна; 4) мировое тело вообще [1].

Умозаключение рефлексии прошло через ступени умозаключения целости, индуктивного умозаключения и умозаключения по аналогии; средним термином служит теперь истинно всеобщее, т. е. род, соединяющий особенное и единичное. «Рассматривая ход умозаключения рефлексии, мы находим, что опосредствование вообще есть положенное или конкретное единство определений крайних членов: рефлексия состоит в этом полагании одного определения в другое; таким образом посредствующим звеном служит целость. Но существенным основанием опосредствования оказывается единичность и всеобщность лишь как внешнее определение единичности, как полнота. Однако всеобщность имеет существенное значение для того, чтобы единичное было объединяющим средним термином; поэтому единичное следует считать в себе сущим всеобщим» [2].

3. Умозаключение необходимости.

Это умозаключение есть опосредствованное суждение необходимости, следовательно, это или категорическое, или гипотетическое, или разделительное умозаключение. Категорическое умозаключение состоит в том, что единичное, вследствие своего вида или особенности, есть всеобщее или род (Е—В—А). Гипотетическое умозаключение состоит в том, что всеобщее или род есть основание,

---

[1] Т. V, стр. 154 и сл.

[2] Т. V, стр. 150—155. VI, § 190, прибавл., стр. 356—358.

порождающее особенности: если есть А, то есть и В; А существует, следовательно, и В существует. Род есть целость видов, всеобщее есть целость особенностей. Разделительное умозаключение имеет на этом основании следующий характер: «А есть или В, или С, или D; но А есть В, следовательно А, не есть ни С, ни D. Или также: А есть или В, или С, или D; но А не есть ни С, ни D; следовательно, оно есть В» [1].

Разделительное умозаключение есть высшая форма умозаключения, в нем понятие определяется адекватно. «Различные роды умозаключений представляют ступени выполнения или конкретности среднего термина. В формальном умозаключении средний термин полагается, как целость, лишь вследствие того, что все определения, но каждое в отдельности, совершили функцию опосредствования. В умозаключениях рефлексии средним термином служит единство, внешне охватывающее определения крайних терминов. В умозаключении необходимости средним термином служит настолько же развитое и цельное, насколько простое единство, и, таким образом, отменяется форма умозаключения, состоявшая в отличии среднего термина от крайних. Вместе с тем понятие вообще реализуется, говоря точнее, оно принимает такую реальность, которая называется объективностью» [2].

Гегель не дал ни одного примера разделительного умозаключения (и вообще он чаще всего воздерживается от примеров именно там, где они всего более нужны); поэтому я воспользуюсь для этой цели известным учением Канта о пространстве и времени. Все представления суть или созерцания или понятия; пространство и время не суть понятия, следовательно, они относятся к числу созерцаний. Все созерцания принадлежат к числу или эмпирических, или априорных; пространство и время не суть эмпирические созерцания, следовательно, это априорные или первоначальные созерцания, формы созерцания, т. е. созерцающая субъективность.

Определение понятия основывается на делении понятия, как учил Платон, который развивал эти деления в форме разделительных умозаключений, например, определяя понятие софиста. Поэтому деление понятий он отождествлял с диалектикою, в которой состоит все истинное знание (Федр).

Вполне определенное понятие есть реальное понятие или объект.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ.

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ. В. ОБЪЕКТИВНОСТЬ.

I. Онтология и космология.

Всякая непосредственность опосредствована, и всякое опосредствованное наличное бытие, когда оно сделалось совершенным, т. е. после законченного и отмененного опосредствования, имеет характер

[1] Т. V и сл. Умозаключение необходимости, стр. 155—156. VI, § 191—192, стр 358—360.

[2] Т. V, стр. 165.

непосредственного наличного бытия. Эти два основные учения Гегель часто высказывает, настойчиво подчеркивая их. Именно имея их в виду, он так часто и решительно борется с учением Якоби о непосредственном знании.

То, что внутренно развилось, вполне определилось и опосредствовано, не остается больше замкнутым в себе, а выступает наружу, существует налицо, является, не остается более субъективным, а делается объективным: это положение относится в настоящем случае к понятию, после того, как оно прошло свои формы развития в виде суждения и умозаключения [1]. «Умозаключение есть опосредствование, совершенное понятие в своей положенности. Его движение есть отмена его опосредствования, в котором ничто не существует в себе и для себя, а все существует лишь посредством другого. Поэтому результатом этого движения является непосредственность, возникшая путем отмены посредствования, бытие». «Поэтому это бытие есть вещь, существующая в себе и для себя, — объективность» [2].

Переход от субъективности к объективности, от понятия к реальности, от логического к действительному бытию, которое называют также внешним наличным бытием, послужил для Гегеля поводом вновь поднять эту тему всякой онтологии и вернуться к онтологическому доказательству бытия бога, чтобы опять уничтожить силу кантовской критики этого доказательства, основанной на мысли, что бытие или реальность есть признак, которого нельзя «выцарапать» из понятия; понятие бога, по Канту, в такой же мере еще не есть существование бога, как сто воображаемых талеров не есть сто талеров в кассе [3].

Из духа и хода развития Логики Гегеля видно, что понятие бытия, наличного бытия, вещи, явления, силы и обнаружения ее, внутреннего и внешнего, действительности, субстанции, причинности и т. п. суть отмененные моменты в понятии понятия (субъективности) или, как глубокомысленно и метко говорит Гегель, они «погибли» в нем, и теперь опять выходят из него в форме реальности или объективности. «Объективность есть непосредственность, к которой понятие определяется отменою своей абстрактности и опосредствования». «Объект может быть определен, как вещь со свойствами, как целое, состоящее из частей, как субстанция с акциденциями, а также согласно другим отношениям рефлексии, однако эти отношения вообще уже погибли в понятии, поэтому объект не имеет свойств и акциденций, так как акциденции отделимы от вещи или субстанции, а в объекте всякая частность абсолютно рефлектируется в целость» [4].

Кант также говорил о реальности и объективности понятий, основоположений и т. п. и разумел под этим всеобщее значение их

---

[1] Ср. с учением о субъективном понятии, суждении и умозаключении мою Логику, отд. III, гл. VII, § 142—166, стр. 408—474, в особенности учение об умозаключении, § 156—166, стр. 448—474.

[2] Т. V, стр. 165 и сл.

[3] См. выше, кн. II, гл. XIV, стр. 460.

[4] Гегель, т. V. Отд. второй. Объективность, стр. 167—174 (стр. 171, 176).

в отличие от чисто субъективного и индивидуального: под объективностью он разумел общее всем разумным существам объективное представление о мире, основанное на чистой субъективности или чистом самосознании и возникшее из него.

Всякий объект есть единичный, исключающий другие объекты: поэтому объективность состоит во множестве вещей, если выразить это в одном из тех понятий, которые отменены или погибли в субъекте. Объекты, вследствие их субъективности также суть понятия, существующие или являющиеся понятия, имеющие, как таковые, характер всеобщности, частности и единичности, а так как истинно всеобщее есть единство частного и единичного, то объективность образует целость объектов, сочетающуюся в единство, следовательно объективность есть всеединство или совокупность вещей. Как соединение всех вещей, объективность называется миром, как их всеединство, она называется вселенною. Поэтому понятия объективности суть мировые понятия или космологические категории и, как таковые, имеют значение не только для физических, но и для духовных объектов.

Поэтому, чтобы понять ценность и ход развития этих мировых понятий, мы должны относить их не к одной лишь природе, как будто бы здесь уже происходит переход от логики к философии природы, и должны всегда иметь в виду, что объекты, будучи субъектами, т. е. самостоятельными и самодеятельными существами, сами производят свой порядок и единство; мы должны иметь в виду, что это единство, являющееся в форме мира или вселенной, происходит или следует из собственной глубочайшей сущности самих объектов. Будучи от природы единичными субъектами, объекты не могут обособляться, а лишь осуществляют свою сопринадлежность, всеобщность и универсальность.

II. Механизм.

1. Детерминизм.

Первая форма их связи состоит в том, что объекты, из которых всякий есть единичный, для себя существующий объект, целость, подобная монаде Лейбница, взаимно исключают друг друга, поэтому необходимо соотносятся друг с другом, но лишь внешним образом, следовательно, не могут образовать никакой другой связи, кроме внешней связи сложения и агрегата. Каково их отношение, такова и деятельность их: всякий объект определяется или детерминируется извне другим объектом, который в свою очередь определяется и детерминируется третьим объектом, и так далее без конца. Эта внешняя связь вещей, состоящая в сложении или в единстве агрегата, есть механизм или механический порядок; эта внешняя деятельность есть механический процесс или **детерминизм** [1].

[1] **Т. V, гл. 1.** Механизм А. Механический объект. В. **Механический процесс, стр. 175—188** (стр. 178, 183). Ср. **т.** VI, **§ 195, стр.** 368—374.

Механический мировой порядок, соответствующий сущности вещей и управляющий ими, существует постольку, поскольку они суть исключающие друг друга сущности, внешне связанные и зависимые друг от друга, и притом такой характер имеют не только телесные, но и представляющие и представляемые вещи. Поэтому существует также механическое объяснение мира, имеющее универсальное, хотя и ограниченное значение; это вовсе не совершенное и высшее, хотя и необходимое, объяснение мира; первую ступень и форму его составляет детерминизм, согласно которому всякая вещь детерминируется, а также детерминирует извне. Эта детерминация имеет взаимный характер, так что действие вызывает собою противодействие, проявление активности сопровождается равносильною реакциею.

2. Централизация.

Объекты стремятся к единству, к механическому единству, т. е. к одному центральному объекту, в котором все единичные объекты хотят объединиться, и который стремится объединить их всех в себе. Центральный объект есть единичный или индивидуальный и в то же время всеобщий объект, так как он объединяет в себе все другие объекты; эти последние стремятся исчезнуть в нем, ибо, как это правильно замечено, объекты несамостоятельны лишь потому, что они этого хотят, их несамостоятельность есть их собственная деятельность и стремление, их воля и предприятие; ничто не случается против их стремления, все происходит благодаря им самим и на основании их субъективности. В центральном мире центральное тело составляет род, но в то же время и индивидуальное всеединство единичных объектов и их механического процесса. Несущественные единичные тела вступают в отношение друг к другу в форме толчка и давления; такого отношения нет между центральным телом и объектами, сущность которых оно составляет; в самом деле, их внешность не составляет в данном случае их основного определения. Следовательно, их тожество с ним есть скорее покой, именно бытие «в своем центре; это единство есть их в себе и для себя сущее понятие»[1].

3. Абсолютный механизм.

Однако механический процесс, в котором состоит централизация, есть и остается постоянным стремлением и долженствованием, которое никогда не может быть выполнено, так как вместе с бытием объектов в центре были бы уничтожены их внешность и множественность, следовательно, объективность и мир. «Единство остается только долженствованием, которое вместе с тем, согласно положенной внешности объектов, никогда не соответствует единству».

Объекты, сообразно своей сущности и понятию, самостоятельны и в то же время несамостоятельны; они хотят иметь свой центр вне

[1] Т. V. С. Абсолютный механизм, а. Центр, стр. 189.

себя и в то же время в себе и внутри ограниченной области собственной самостоятельности зависят от общего центрального объекта и руководятся им. В этом состоит абсолютный или законченный и упорядоченный законами механизм.

Что касается централизации, она обнаруживается в безусловном господстве центра земли над всеми земными телами, которые постоянно стремятся к нему и потому падают, в господстве страстно желаемых объектов, в неограниченном господстве государства и мира: примеры, как мы видим, заимствованы из физического и психического, этического и политического мира. Абсолютный механизм проявляется в планетной системе, в закономерном государственном строе с его общими и специальными областями, в федеративной жизни государств и народностей и т. п.

Объекты суть понятия; поэтому они суть также суждения и умозаключения. Относительный центральный объект подчинен абсолютному центральному объекту; это подчинение есть суждение. Единичный объект посредством своего относительного центра подчинен абсолютному центру: это опосредствованное подчинение есть умозаключение. Точно так же и государство есть умозаключение, состоящее из трех терминов: этими терминами служат правительство, граждане (индивидуумы) и потребности; каждый из этих трех терминов служит средним термином, соединяющим два остальных, следовательно, государство есть система или умозаключение из умозаключений. «Целое в его организации становится действительно понятным лишь через природу этого объединения, лишь через эту троицу умозаключений, состоящих из одних и тех же терминов» [1].

III. Химизм.

Механическое единство объектов не завершается в форме абстрактной централизации, и истинный порядок вещей не достигается в форме механизма. В самом деле, абсолютный центральный объект все же относителен и, как единичный объект, всегда в свою очередь имеет другие объекты вне себя. Насколько простирается механизм, объекты внешне относятся друг к другу и остаются тем, что они есть: они остаются различными индивидуумами. Если должно возникнуть единство, действительно соединяющее и проникающее объекты, то их различие должно быть уничтожено, т. е. они должны не только взаимно детерминироваться, но и нейтрализовать друг друга: это происходит в химическом процессе.

Механические объекты обладают иными свойствами, чем химические. Для первых свойства, и собственные и чужие, совершенно безразличны; они относятся ко внешнему миру и действуют на него не вследствие своего существования, не вследствие своих свойств, а только потому, что они суть вещи, независимо от того, какие это вещи. Наоборот, химические объекты соотносятся друг с другом на основании своих свойств и стремятся к соединению их: они родственны

---

[1] Там же, стр. 191—193. Т. VI, § 196 -199, стр. 371—373, стр. 337.

друг другу и, поскольку они стремятся к соединению, они находятся в состоянии взаимного напряжения. Ни один механический объект не бывает напряженным в отношении к другому; есть химическое сродство, но нет механического сродства.

Соединение химических объектов есть их **нейтрализация**; разложение нейтрального продукта и возвращение его к первоначальным слагаемым есть **редукция**. В нейтральном продукте химический процесс погас, и сам собою не может ни начаться вновь, ни осуществить редукцию. Как соединение, так и разложение зависит от условий, находящихся вне химических объектов. «Химически различные объекты суть то, что они есть, лишь благодаря их различию, и составляют абсолютное стремление посредством друг друга и друг в друге достигнуть целости». «Однако разделяющий принцип, раскалывающий нейтральное на различные крайности и сообщающий нейтральному объекту вообще его различие и влечение к другому, и процесс напрягающего разделения находятся вне первого процесса». «В нейтральном продукте процесс угас и возбудитель находится вне его»[1].

Химизм есть категория объективности и, как таковая, касается не только процессов, совершающихся между телами, но и нейтрализаций в духовной, общественной и исторической жизни, между духовными индивидуальностями, народами, религиями, философиями и т. д. Примером таких нейтрализаций в духовной области служит то, что, обыкновенно, называют синкретизмом, смещением религиозных и философских мировоззрений.

Задача объективности не может быть разрешена ни механическим, ни химическим процессом. Требуется единство всех объектов, универсальное единство, всеединство; но это единство не может быть ни механическим, ни химическим объектом, ни центральным, ни нейтральным, так как центральный объект есть всегда объект единичный, имеющий другие объекты вне себя, а нейтральный объект не всеобщ, так как он не может разлагать и обособлять самого себя, а также объединять в себе все объекты. Значит, универсальное единство всех объектов, требуемое понятием, есть не объект, а прежде всего чистое, отличное от всех объектов понятие, следовательно, **субъективное** понятие, противостоящее всем объектам с тенденцией проникать в них, чтобы определять и упорядочивать их. Это понятие не объективное, но оно **должно** быть таким; оно необходимо относится к объективности, поэтому также необходимо принадлежит еще к ней, как ее последняя и высшая категория. Это понятие, не объективное, но долженствующее быть таковым, есть **цель**: полное развитие этого понятия составляет последнюю и высшую тему всей логики.

IV. Телеология.

1. Механизм и телеология. Субъективная цель.

В противоположность отличному от всех объектов субъективному понятию в его **свободном** длясебябытии, механизм и химизм имеют

[1] Т. VI, §§ 200—202 (прибавл.), стр. 373—375. Т. V, гл. II. Химизм, стр. 195, стр. 200.

характер естественной необходимости и потому могут быть обозначены словом механизм, поскольку обыкновенно естественная необходимость и механизм рассматриваются, как тожественные понятия. Поэтому **механизм** и **телеология** суть два широких космологических понятия и направления в объяснении мира.

В противоположность объектам, которым понятие противостоит, относясь к ним извне, чтобы осуществиться в них и через них, понятие есть прежде всего субъективная, конечная и внешняя цель. Поэтому телеологическое отношение прежде всего может быть понято, как **субъективная, конечная и внешняя целесообразность**, от которой нужно отличать **внутреннюю** или **имманентную** целесообразность. Великая заслуга Аристотеля и Канта состоит в том, что они осветили это различие, заметили внутреннюю целесообразность и применили ее к **жизни**, первый в своем сочинении о душе, а второй в «Критике способности суждения».

Субъективная (конечная) цель имеет частное, поэтому разнообразное содержание и состоит из множества субъективных частных целей, которым подчинены и служат объекты. Они употребляются для служения этим целям. внешняя целесообразность есть **полезность**. Деистическое просвещение так же, как и практическая набожность охотно занимаются подробными рассуждениями о пользе вещей и восхвалениями мудрости бога. При виде виноградной лозы они упоминают об удовольствиях, приносимых человеку ее плодами, а при виде пробкового дерева вспоминают также о пробке, закупоривающей бутылку с вином, как это выражено в эпиграмме: «Какого поклонения заслуживает творец мира: по милости своей, когда он создал пробковое дерево, он тотчас же изобрел также и пробку»[1].

2. Царство средств. Хитрость разума.

Субъективная цель с ее стремлением к объективности находится в состоянии напряжения и потому в противоречии между ее состоянием и стремлением, между ее субъективностью и влечением к субъективности. Это противоречие может быть разрешено только целестремительною деятельностью, т. е. тем, что цель реализуется или объективируется, овладевая объектами, подчиняя их себе и пользуясь ими. Подчинение объекта субъективной цели есть суждение; реализация цели есть умозаключение, в котором цель посредством объекта сливается сама с собою: она есть начало и конец, причина и цель, следовательно, **конечная причина**; средством для этого умозаключения служат объекты, полезные цели. Нигде средний термин не обнаруживает своего значения и функции в такой ясно выраженной форме, как здесь, где **средний термин в то же время служит** и называется **средством**.

Механические и химические объекты сделались теперь механическими и химическими средствами, без конца усложняющими целестремительную деятельность, с которою рука об руку идут знания и изо-

[1] Гегель, т. III. Телеология, стр. 203—211. А. Субъективная цель стр. 211—214. Ср. VI, § 204—209. прибавл. 375—379.

бретения. Всякая достигнутая цель тотчас становится средством для новой цели, которая в свою очередь делается средством для новой цели, и таким образом царство средств тянется без конца. С другой стороны, всякая цель достигается путем применения множества средств, которые служат цели и превращаются в средства, чтобы субъект как можно менее пользовался самим собою и тратил себя. В этой изобретательной расчетливости, заставляющей объекты работать и тратиться, вместо личности состоит, как говорит Гегель, «хитрость разума». Здесь мы дошли до того места, на которое я указывал, когда в учении о мере уже шла речь о «хитрости понятия» [1].

«Это отношение», говорит Гегель о целестремительной деятельности, «есть сфера механизма и химизма, служащих лишь целям; их истиною и свободным понятием служит цель. Хитрость разума состоит в том, что субъективная цель, как власть над этими процессами, в которых объекты стираются друг о друга и уничтожаются, сама находится вне их и поддерживает себя в них». «Разум настолько же хитер, как и могуществен. Хитрость вообще состоит в посредствующей деятельности, которая заставляет объекты действовать друг на друга сообразно их природе и уничтожать друг друга в этом процессе, не вмешиваясь в него, и в то же время осуществляет только свою цель. В этом смысле можно сказать, что божественное провидение относится к миру и его процессу, как абсолютная хитрость. Бог заставляет людей жить своими частными страстями и интересами, но из этой жизни возникает осуществление его намерений, совершенно иных, чем цели, интересовавшие лиц, которыми он пользовался при этом». Вот одно из тех характерных положений, в которых выступает наружу все мировоззрение Гегеля и взгляд его на жизнь! [1]

3. Осуществленная цель.

Субъективная цель приводит нас к ряду, не имеющему конца, так как всякая достигнутая цель служит в свою очередь средством для новых целей, и всякая требующая достижения цель требует и предполагает средства. Конечное, как таковое, имеет необходимым следствием бесконечный ряд; в такое же противоречие впадает и конечная внешняя целесообразность. Истинная бесконечность завершает и отменяет всякий не имеющий конца прогресс; точно так же и здесь в области телеологии ею отменяется и завершается этот не имеющий конца ряд, в котором всякое средство служит целью и всякая цель, в свою очередь, средством, вследствие чего в конце концов все превращается лишь в средство. Роль истинной бесконечности в этом случае играет бесконечная цель, не внешняя, а внутренняя целесообразность.

Осуществление цели, как уже замечено, есть умозаключение, средним термином которого служат средства. Отношение субъективной цели к объекту, как средству, есть первая посылка; отношение средства

---

[1] Ср. выше, кн. II, гл. XVI, стр. 490.

[2] Гегель, т. VI, § 209, прибавл., стр. 382 Ср. т. V. В. Средства, стр. 215—218. С. Осуществленная цель, стр. 219.

к объекту, как материалу, в котором цель должна воплотиться, есть вторая посылка; каждая из этих посылок впадает в бесконечные опосредствования, так как царство средств простирается в обе стороны без конца. Поэтому субъективная целестремительная деятельность не может выйти из сферы средств и дойти до цели.

К тому же сама субъективная цель со всеми ее частностями, с ее случайными и разнообразными определениями содержания, рассматриваемая внимательнее, оказывается не чем иным, как единичным субъектом, который, как таковой, есть объект и принадлежит к объективности, как человек к природе, хотя он и отличает себя от нее, противопоставляет ей себя со своими частными целями и интересами и пользуется ею. Итак, телеология, как конечная и внешняя целесообразность, не выходит из сферы объектов и средств; скорее объективность делится на две области, на царство полагающих цели объектов (субъективные цели) и царство служащих цели объектов (средства). Поэтому телеология не только относится к объективности, но вполне еще охватывается ею [1].

Истинно бесконечная цель имеет свои средства в себе, а не вне себя: она опосредствует себя через себя. Она есть понятие, реализующее себя само, субъективность, объектирующая себя, следовательно, единство понятия и реальности, субъективности и объективности. Это единство есть идея, т. е. понятие не только, как оно существует в себе в механизме и химизме, не только, как оно существует для себя в форме субъективной цели; это единство есть понятие, как оно существует в себе и для себя, так как оно в своей реализации становится ясным самому себе.

Так как идея заключает в себе самой все средства и условия для своей реализации, то ей не нужно ждать благоприятных обстоятельств, чтобы приступить к делу своего осуществления; она не только должна осуществиться, но и от века осуществлена; мысль, что бесконечная цель еще не выполнена, есть заблуждение. «В сфере конечного мы не можем пережить или усмотреть, что цель поистине достигнута. Добро, абсолютное добро вечно осуществляется в мире, и результат этого тот, что оно уже в себе и для себя осуществлено и не ожидает для этого нашей помощи. Мы живем в заблуждении, будто оно не осуществлено, и, вместе с тем, это заблуждение есть единственное побуждающее нас к деятельности средство, на котором основывается интерес в мире» [2].

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ.

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ. С. ИДЕЯ.

I. Идея, как процесс.

Мысль, что абсолютные цели достигнуты в мире, могла бы привести к вредному для нашей жизни квиетизму; ей противостоит заблу-

[1] Там же, стр. 224 и сл.

[2] Там же, стр. 227 и сл. Ср. VI, § 211 и 212, прибавл., стр. 383 и сл

ждение, будто бы эти цели вовсе не достигнуты, и от нас зависит осуществить их. Однако мнение, что идея готова, и что осуществление мировых целей закончено, есть в такой же мере глубокое заблуждение. Абсолютные цели и достигнуты и в то же время требуют еще достижения; их осуществление есть как развитое состояние мира, так и основанная на нем мировая задача, которую нужно познать и содействовать дальнейшему решению ее следующим поколениям, призванным для всемирно исторической работы. Ошибается тот, кто считает осуществление идеи готовым состоянием, которое ничего не требует от нас. Но ошибается и тот, кто считает это осуществление мировою задачею, которую впервые теперь нужно предпринять и решить. Оба эти мнения заключают в себе заблуждение. Чтобы логически уничтожить эти ложные точки зрения, нужно, согласно глубокомысленному учению Гегеля, понимать идею, как абсолютное единство противоположностей и в то же время, как процесс.

1. Идея есть единство субъективности и объективности, этих высших противоположностей, которые обнимают в себе все другие противоположности: поэтому она есть абсолютное единство. Она есть единство, а не отношение, которым всегда полагаются два определения. Поэтому понятия сущности (рефлексии) не могут выразить идею. Сообразно понятию сущности условие и обусловленное, начало и конец, основание и следствие, причина и действие — всегда различны, наоборот, в цели, реализующей себя самое, конец есть начало, следствие есть основание, действие есть причина; в ней нет более первого и последнего, соотносящихся друг к другу, но в точном смысле этого слова в ней «последние будут первыми». «О телеологической деятельности можно сказать, что в ней конец есть начало, следствие есть основание, действие есть причина, что она есть возникновение возникшего, что в ней только уже существующее достигает существования и т. д. — Иными словами, все относительные определения, принадлежащие к сфере рефлексии или непосредственного бытия, утратили в ней свои различия, и то, что высказывается как иное, например, конец, следствие, действие и т. д., в отношениях цели не имеет уже определения иного, а скорее полагается, как тожественное с простым понятием»[1].

2. Но это единство вовсе не есть покоящееся и замкнутое единство, как это могло бы казаться; идея есть постоянный процесс, она вечно жива, так что субъективность никогда не закоченевает в объективности, понятие никогда не цепенеет в реальности, скорее оно выходит за ее сферу, возвращается в себя и из неисчерпаемого источника субъективности все вновь начинает этот процесс и управляет им. Субъективность, только противостоящая объективности и составляющая одну сторону противоположности, есть «односторонняя» субъективность; субъективность, выходящая за сферу объективности и возвращающаяся в себя, есть «охватывающая» субъективность. С философской точки зрения утверждения, что идею нужно понимать, как процесс, а субъективность, как охватывающую

[1] T. V, стр. 221 и сл.

субъективность, высказывают одно и то же. В философии тожества принято определять идею, как «единство конечного и бесконечного, мышления и бытия, понятия и реальности, субъекта и объекта и т. д.», но отсюда не видно, что идею нужно понимать как процесс, а субъективность, как охватывающий принцип, скорее можно было бы отсюда вывести противоположное. Поэтому в указываемом месте Гегель признает эти формулы двусмысленными и считает более благоразумным не употреблять их. «Определение абсолютного, как единства конечного и бесконечного, мышления и бытия и т. д., заключает в себе заблуждение, как мы уже часто упоминали, во-первых, потому, что идея есть процесс, а понятие единства указывает на абстрактное пребывающее в покое тожество. Во-вторых, это выражение заключает в себе заблуждение также и потому, что идея есть субъективность, между тем, как понятие единства выражает в себе бытие, субстанциальный элемент истинного единства. При этом бесконечное кажется только нейтрализованным в связи с конечным, например, субъективное объективным, наличное бытие бытием. Между тем в отрицательном единстве идеи бесконечное выходит за пределы конечного, мышление — за пределы бытия, субъективность — за пределы объективности. Единство идеи есть субъективность, мышление, бесконечность и потому его следует отличать по существу от идеи в виде субстанции так же, как эту охватывающую субъективность, мышление, бесконечность нужно отличать от односторонней субъективности, одностороннего мышления, односторонней бесконечности, до которых она нисходит, определяя себя и разделяясь» [1].

Это объяснение следует иметь в виду, так как и у Гегеля мы нередко встречаем указанные формулы единства, всегда бывшие посмешищем противников. Говоря одним словом, идея живет и есть жизнь.

II. Жизнь.

1. Живой индивидуум.

Всякое непосредственное наличное бытие опосредствовано, и всякое посредство, так как оно не идет без конца вперед и не остается безрезультатным, а всегда завершается и отменяется, оказывается непосредственным наличным бытием. Непосредственное наличное бытие идеи есть жизнь или, как говорит Гегель: «непосредственная идея есть жизнь» [2]. Как цель, имеющая свои средства не вне себя, а в себе и потому сама себя опосредствующая и имеющая целью лишь себя, идея есть самоцель. Она есть самоцель и в то же время конечная цель, так как она служит средством не для другого, а только для себя самой, и существует не ради другой вещи, а ради себя самой. Поэтому она состоит в таком отношении между целью

[1] Т. VI, § 215, стр. 390 и сл.

[2] Т. V. Отд. третий. Идея, стр. 229—343. Гл. II. Жизнь, стр. 237. Ср. т. VI, § 216, стр. 391.

и средством, которое может быть понято, лишь как внутренняя целесообразность.

Цель есть понятие, самоцель есть понятие, само себя реализующее или объектирующее: это понятие Гегель называет душою, эту реальность или объективность он называет телом и это единство души и тела — живым индивидуумом.

Понятие, о котором здесь идет речь, которое воплощается и называется душою, есть не абстрактное, а то, что Аристотель называл первою энтелехиею органического тела, т. е. присущею ему целестремительною силою, а в наши дни Шопенгауер называл «волею к жизни», т. е. стремлением объектироваться. Если разуметь под понятиями лишь абстрактные представления, как это делает обыкновенная школьная логика, то тогда приходится признать положения Гегеля бессмысленными и противоречивыми, что и делал Шопенгауер. Об этом реализующемся и воплощающемся понятии Гегель говорит: «оно есть самоцель и стремление». Идея есть «понятие, которое, отличаясь от своей объективности, просто проникает в себе свою объективность, и, как самоцель, находит в ней свое средство, и полагает ее, как свое средство, но в этом средстве, остается имманентным и составляет в нем реализованную тожественную себе цель»[1].

Все дело в том, как существует средство, имеет ли оно искусственное или естественное происхождение, техническое или органическое. Если средство относится к числу технических, то цель, которой оно служит, есть ловкость мастера: так относится деятельность плотника к топору. Если средство относится к числу органических, то цель, осуществляемая им, есть его душа: так относится сила видения и зрение к глазу. Это — понятия Аристотеля. Топор есть средство, мертвое орудие; глаз есть орган. Живой индивидуум есть целое и имеет части, но это целое есть не сумма, коллекция, аггрегат; оно есть цель, цель жить, именно жить некоторым определенным образом; соответственно этому и части этого целого суть не простые части, а средства, естественные, самопорожденные и развитые средства, т. е. органы или члены: целое не разделено, а составляет процесс самоделения, самоорганизации, саморасчленения. «Так как понятие имманентно ему, то целесообразность живого следует понимать, как внутреннюю; понятие существует в нем, как определенное понятие, отличное от своей внешности, и в своем отличии проникающее ее и тожественное с собою. Эта объективность живого есть организм: она есть средство и орудие цели». «Вследствие внешности организма он есть множество, но состоящее не из частей, а из членов»[2].

Части организма суть живые члены; отделившись от организма, они становятся уже не членами, а мертвыми телами; так, отрубленная рука вовсе уже не есть рука. Справедливо говорят, что при смерти душа отделяется от тела, тело становится трупом, и вопрос состоит

[1] Т. V, стр. 243 и сл.
[2] Там же, стр. 23.

не в том, переживает ли душа смерть, а в том, должна ли она выполнять еще какую-либо высшую цель, кроме того, чтобы только жить [1].

То, что мы назвали понятием, душою, организмом, есть субъект, простая неделимая **самость**; вылившись в свою телесность, присутствуя во всех своих членах, эта самость выходит за пределы этой внешности, возвращается к себе, есть и остается соотнесенною с собою. В противном случае она не была бы самостью, субъектом, живою индивидуальностью. В этом состоит **великая тайна** жизни, ее непостижимость для рассудка. В самом деле, рассудок хочет различать и фиксировать различия: для него душа и тело различны; вездесущие души в теле так же непостижимо для него, как вездесущие бога в мире [2].

Как понятие заключает в себе и объединяет моменты всеобщего, частного и единичного, так и душа, будучи живою индивидуальностью, объединяет эти три момента в форме процесса и самоосуществления: она есть **всеобщее** самоопределение, единство определенного, так как она полагает в себе определенное, находит его в себе и чувствует себя в нем; «следовательно, она есть прежде всего всеобщность, чистое дрожание жизненности лишь в себе самой, **чувствительность**». «Она есть в себебытие, не как абстрактная простота, а как бесконечная **определимая восприимчивость**». «Таким образом чувствительность может быть рассматриваема, как наличное бытие в себе сущей души, так как она воспринимает в себя всю внешность, но сводит ее к совершенной простоте **всеобщности**, равной себе». Как **частная** самодеятельность, она выступает против внешнего мира, превращает его впечатления в раздражения и возбуждения и относится к ним, как **восприимчивая** и **возбудимая** индивидуальность, отвечающая на воспринятое впечатление актом самодвижения: это — сфера **раздражимости**. Наконец, недостаточно, чтобы душа воплотилась, создала и сформировала свой организм; жизнь не есть мертвый продукт, она стремится всегда к новому воспроизведению. Так проявляется душа, как живое единичное существо. Следовательно, индивидуальная самодеятельность ее, самоосуществление ее состоит из трех процессов: чувствительности, раздражимости и воспроизведения или самочувствия, силы сопротивления и постоянного воспроизведения. Ни один из этих процессов не существует без двух других: это — необходимые формы самоосуществления, логически необходимые формы, возможные лишь там, где есть душа или самость, индивидуальность в точном смысле этого слова [3].

Что такое **ощущение**? Как превращается внешнее впечатление в ощущение, **самоощущение**? На этот вопрос рассудок и теоретическая наука должны честно отвечать то, что они всегда говорили: mysterium magnum (великая тайна)! Все мнимые объяснения ничего не говорят и оставляют этот недоступный обоснованию факт на месте.

---

[1] Т. VI, § 216, прибавл., стр. 391 и сл.
[2] Т. V, стр. 239 и сл. Ср. VI, § 216, прибавл., стр. 392.
[3] Т. V, стр. 243—248. Ср. VI, § 217 и 218, стр.373.

Чтобы познать самость, нужно самопознание, в области которого философия и в особенности умозрительная стоит впереди догматической науки, и разум впереди рассудка.

2. Процесс жизни.

Так как всякая жизнь должна развиваться в мире и пробегать ряд ступеней и форм развития, среди которых на самом верху находится индивидуальная жизнь, дающая начало ощущению, самочувствию, самосознанию, духу, то не всякая жизнь индивидуальна, одушевлена, чувствительна; напр., растение еще не есть индивидуальность, не есть самость и потому не имеет ощущения. Но, без сомнения, всякая жизнь есть формирование, питание и размножение или расчленение, ассимиляция и рождение. Ассимиляция есть усвоение: живой субъект овладевает объектами внешнего мира, полезными для его цели, воспринимает их в себя, превращает их в свои средства и органы и оказывается таким образом властью над объектами, властью всеобщего или рода. «В этой встрече индивидуума с его объективностью, предполагаемою прежде всего, как индиферентною к нему, он отменяет свою частность и возвышается до степени всеобщности. Его частность состояла в разделении, вследствие которого жизнь полагала индивидуальную жизнь и внешнюю ей объективность, как свои виды. Таким образом посредством внешнего процесса жизни особь полагает себя, как реальную всеобщую жизнь, как род» [1].

3. Род.

Процесс поддержания рода есть высшая форма и ступень жизненной деятельности; однако род является лишь в потоке поколений, в не имеющем конца возникновении и исчезновении индивидуумов. «Рождение и смерть — вечное море». Опять не имеющий конца ряд: дурная бесконечность жизни! Именно в этом состоит противоречие жизни, так как не имеющий конца ряд, где бы он ни являлся, возникает из противоречия, обнаруживает его и продолжает. Индивидуумы возникают и исчезают, и если это продолжается и ничем не заканчивается, то вместе с тем сохраняется нерешенное противоречие жизни, этот не имеющий конца ряд, приводящий в отчаяние самого Мефистофеля: «В жилах все обращается новая свежая кровь; так продолжается без конца; это может привести в бешенство!»

Однако, возвышаясь на основании внутренней силы, жизнь приходит к решению этого противоречия, к созиданию рода в адекватной ему, не преходящей форме, в форме не индивидуумов, а понятий; но они поражаются мышлением, которое осуществляется в знании и воле. Индивидуум умирает. Значение его смерти состоит в том, что он возвышается над простою жизнью и индивидуальными целями жизни, а также над собственною индивидуальностью, в том, что он вместе с тем обобщается, одухотворяется и живет для целей духа,

---

[1] Т. V, стр. 251. Ср. VI, § 219, прибавл., стр. 393 и сл.

именно для познания истины. Об этом именно так глубокомысленно говорит Сократ в Федоне Платона: об этой связи между смертью и знанием, между умиранием и философскими размышлениями; ему нечего бояться смерти, так как он давно уже умер, именно умер для целей простой жизни. «Живое умирает, потому что оно заключает в себе противоречие, именно оно есть всеобщее в с е б е, род, и в то же время существует непосредственно лишь, как единичное». «Но идея жизни таким образом освобождается не только от к а к о г о-л и б о (частного) н е п о с р е д с т в е н н о г о существования, а и от этой первой непосредственности вообще; таким образом она возвращается к с е б е, к своей и с т и н е; она вступает таким образом в с у щ е с т в о в а н и е д л я с е б я с а м о й, к а к с в о б о д н ы й р о д; смерть единичной лишь непосредственной жизни есть в о з н и к н о в е н и е д у х а» [1].

III. Идея знания и воли.

1. Идея истины.

Когда отменяется индивидуальная жизнь, это непосредственное единство понятия и реальности, это непосредственное наличное бытие идеи, тогда вновь открывается противоположность субъективности и объективности и задача опосредствования и объединения их. Субъективность есть д у х, мыслящий разум, сознающая себя самоцель и конечная цель, т. е. сознающая себя идея. Объективность есть мир, совокупность вещей или объектов, занятая своею реальностью и реализацией, самоцель и конечная цель, следовательно, также идея: поэтому обе стороны противоположности нужно обозначить, как с у б ъ е к т и в н у ю и о б ъ е к т и в н у ю и д е ю. Разрешение и объединение э т о й противоположности есть высшая и последняя задача логики. Обе стороны противоположности, субъективная и объективная идея, тожественны; они тожественны в с е б е, но должны стать также тожественными д л я с е б я. Это в себе и для себя существующее единство есть тема, требующая еще развития. «Разум приходит в мир с абсолютною верою в то, что может полагать тожество и возвысить его достоверность на степень и с т и н ы; он проявляет также стремление полагать ничтожную д л я н е г о в с е б е противоположность, как ничтожную» [2].

Процесс, в котором совершается это объединение и полагается тожество обеих сторон, есть в общем п о з н а н и е, обязанное решить двоякую задачу, так как нужно отменить о д н о с т о р о н н о с т ь каждой из обеих сторон, т. е. их противоположный характер. Односторонность субъективной идеи отменяется тем, что данный мир воспринимается духом: это происходит путем познания в тесном смысле, путем т е о р е т и ч е с к о й деятельности идеи или путем и д е и и с т и н ы. Односторонность о б ъ е к т и в н о й идеи отменяется тем, что в мир вводятся разумные цели духа и осуществляются в нем: это совершается путем п р а к т и ч е с к о й деятельности идеи или путем и д е и д о б р а.

[1] Т. VI, § 221, прибавл., § 222, стр. 395 и сл.
[2] Там же, § 224, стр. 396.

Знание, предполагающее противоположность между субъективностью и объективностью, имеет **конечный** характер и идет двумя путями или методами. Первый метод исходит из конкретных фактов, найденных, как данные; он разлагает эти факты на их общие условия, законы, силы, роды; он идет от единичного к общему, от фактов к понятиям и называется **аналитическим** методом, потому что пользуется абстракциею и анализом. Этот метод предполагает, что вещи или объекты даны, и субъекту остается лишь, будучи как бы tabula rasa, воспринимать их, чтобы приобрести истинное знание. Эта точка зрения **Локка** и всех следующих ему эмпиристов, но во всяком случае не Аристотеля, как это иногда полагают. «Анализируемый предмет приравнивается при этом как бы к луковице, с которой снимают одну за другою чешую» [1].

Но если вещи принимаются за явления, позади которых находится непознаваемая вещь в себе, то конечное знание в форме аналитического метода впадает в противоречие с собою и таким образом отменяет само себя. «На этой точке зрения объекту приписывается неизвестная **вещность в себе позади** познания, причем она, а вместе с нею и истина рассматриваются, как нечто абсолютно **потустороннее** для познания». «Из этого определения конечного знания непосредственно становится ясным, что оно есть противоречие, само себя отменяющее; это противоречие истины, которая в то же время не должна быть истиною; это знание о **существующем**, не познающее в то же время вещи в себе» [2].

Таким образом, говорит Гегель, Кант опровергал метафизику духа, т. е. рациональную психологию, признавая сущность духа, самосознание или *я*, призрачным объектом, основанным на паралогизме, который из «я мыслю» делает мыслящую вещь, духовную субстанцию. Так как *я* есть субъект всех суждений, то оно, по словам Канта, никогда не может сделаться своим объектом и как бы само препятствует своему самопознанию. «Для камня этого **неудобства** нет; когда он мыслится или оценивается в суждении, он не препятствует этому сам; он освобожден от затруднения пользоваться самим собою для этой цели, вне его существует нечто другое, обязанное взять на себя этот труд». «Эта точка зрения, заслуживающая названия варварской», считает недостатком, мешающим самопознанию *я*, то обстоятельство, что при мышлении *я* не может быть опущено, как **субъект** [3].

Конечное знание, чтобы закончить свое развитие, должно пройти два пути: первый ведет от фактов к понятиям, а второй, обратный и дополнительный, ведет назад к фактам. Первый путь есть аналитический метод, а второй, пользующийся построением или сложением, называется **синтетическим** методом; он начинает с определений понятий (definitio) и через деление понятий приходит к порядку и последовательности отдельных истин (положения или теоремы). Каждый из этих методов соответствует одному из моментов понятия: аналитический метод, разлагая единичное, восходит от него через частное к всеобщему,

[1] Т. VI, § 227, прибавл., стр. 399
[2] Т V, А. Идея истины, стр. 268.
[3] Там же, гл. II. Идея знания, стр 255—256 (стр. 258 и сл.).

синтетический от всеобщего, определяемого им, доходит посредством обособления всеобщего (деления) до частного.

Чем богаче, многостороннее и сложнее предмет, каковы, напр., жизнь, государство и т. д., тем труднее его определить, и тем больше определений можно построить; в самом деле, точки зрения, с которых берется и определяется понятие такого предмета, столь же различны, как аналитические пути, приводящие к этим точкам зрения. Геометрии легко строить определения, так как она имеет дело с таким абстрактным предметом, как пространство; ей легко найти ближайший род и видовой отличительный признак, напр. квадрат вполне объяснен, если определен, как прямоугольный равносторонний параллелограмм. Наоборот, философия прежде всего должна доказать необходимость своих предметов, и потому ни аналитический, ни синтетический метод для нее непригодны. Тем не менее в ней были попытки применять последний метод, в особенности геометрический по образцу Эвклида. Известнейший пример этого рода дает Спиноза. «В его определениях содержатся самые умозрительные положения, но в форме уверений. То же относится и к Шеллингу» [1].

Геометрические положения имеют синтетический характер, а арифметические, по мнению Гегеля, принадлежат к числу аналитических, тогда как Кант несправедливо признал их синтетическими. В суждении 5+7=12 переход от субъекта к предикату, по мнению Гегеля, не составляет чего-либо нового, так как предикат 12 возникает тем же путем и посредством того же действия, как в субъекте 5 и 7; эти числа возникают путем сложения единиц, и предикат возникает таким же образом. В субъекте мы производим сложение, а в предикате его продолжаем. «Здесь нет никакого перехода к иному; это простое продолжение, т. е. повторение того же действия, благодаря которому возникли 5 и 7» [2]. В началах своей философии природы Гегель пытался даже доказать, что и геометрическая аксиома, по которой прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками, принадлежит к числу аналитических, а не синтетических суждений [3].

Синтетический метод переходит от определения к делению, которое должно быть не внешним, произвольным и искусственным, а вытекающим из самой сущности дела, так как понятие не делится, а само себя делит, всеобщее само себя обособляет: отсюда согласно ходу метода следуют отдельные конкретные истины, порядок теорем, из которых каждая должна быть доказана. Доказательство есть последняя ступень синтетического метода и вместе с тем высший продукт конечного знания. В силу доказательства истина должна представляться субъекту необходимою: таким образом из процесса конечного знания возникает идея необходимости. Процесс начинается с того, что содержание берется, как данное или найденное, и рассматривается аналитически; он заканчивается тем, что это содержание считается не данным, а необходимым. «В необходимости, как таковой, само конечное знание покидает свое предположение и исходный пункт, именно найденность,

[1] Т. VI, § 228 и 229, прибавл., стр. 399—401.
[2] Т. V, А. Аналитическое знание, стр. 270—279 (стр. 274—276)
[3] Т. VII. Отд. I, § 256, стр. 49 и сл.

и данность своего содержания. Необходимость в себе есть понятие, относящее себя к себе. Таким образом субъективная идея приходит к себе, к определенному в себе и для себя, к неданному и, следовательно, к имманентному для субъекта, так что переходит в идею воли»[1].

2. Идея добра[2].

Из идеи необходимости, как это уже показано во введении к третьей части, при переходе от понятий сущности к понятиям понятия, возвышается идея свободы, совпадающая с самосознанием, с субъективностью, с понятием понятия, в тесном смысле этого слова. «Сфера необходимости есть высшая точка бытия и рефлексии; она переходит в себе и для себя в свободу понятия, внутреннее тожество переходит в свое обнаружение, которое есть понятие, как понятие». Как происходит этот переход из сферы необходимости в понятие в себе, это показано при исследовании необходимости; этот переход оказался также генезисом понятия. «Идея, поскольку понятие определено только для себя или в себе и для себя, есть практическая идея, действие»[3].

В своих лекциях (в Энциклопедии) Гегель поясняет этот переход следующим образом: «Необходимость, к которой знание приходит путем доказательства, составляет противоположность тому, что служит для нее исходным пунктом. В своем исходном пункте познание имело данное, случайное содержание, а теперь, в конце своего движения, оно знает свое содержание, как необходимое, и эта необходимость опосредствована субъективною деятельностью. Точно так же первоначально субъективность имела совершенно абстрактный характер, была настоящею tabula rasa, тогда как теперь она оказывается определяющею. Но в этом состоит переход от идеи знания к идее воли. Точнее, этот переход состоит в том, что всеобщее в его истине нужно понимать, как субъективность, как движущееся, деятельное и полагающее определения понятие»[4].

Теперь свобода имеет значение абсолютной цели, требующей выполнения в мире, т. е. идеи добра, которая противостоит объективности, как в ее ничтожестве, так как она есть неистинная действительность, совершенно неадэкватная идее, так и в ее непреодолимости, так как она постоянно противоречит осуществлению идеи и препятствует ему. В этих двух свойствах, приписываемых объективности и противоположных друг другу, заключается противоречие, присущее практической идее, идее добра и воли: она заключается в напряженной теперь до крайней степени противоположности между субъективностью и объективностью, между самосознанием и миром. Гегель нигде в своей логике не высказывался об этом так ясно и решительно, как в следующих местах: «Разум занят лишь тем, чтобы брать мир таким, каков он есть; наоборот, воля направлена на то,

---

[1] Т. VI, § 233, стр. 405.
[2] Т. V. В. Идея блага, стр. 310—317.
[3] Там же, стр. 309 и сл. Ср. наст. соч., кн. II, гл. XX, стр. 543—546.
[4] Собр. соч. Гегеля, т. VI, § 232, прибавл., стр. 405

чтобы впервые сделать мир тем, чем он **должен быть**. Непосредственное, найденное воля считает не прочным бытием, а лишь призраком, чем-то ничтожным в себе. Здесь выступают противоречия, среди которых топчется моральная точка зрения. В практическом отношении это в особенности точка зрения **Канта** и также еще **Фихте**. Добро должно быть осуществлено, нужно работать над этою задачею, и воля есть лишь осуществляющееся добро. Но если бы мир стал при этом таким, каким он должен быть, то вместе с тем исчезла бы деятельность воли. Следовательно, сама воля требует, чтобы ее цель также не была осуществлена. В этом прямо обнаруживается конечность воли. Но останавливаться на этой конечности нельзя; сам процесс воли отменяет эту конечность и содержащееся в ней противоречие. Примирение состоит в том, что воля в своем результате возвращается к исходному пункту познания, следовательно, примирение состоит в единстве теоретической и практической идеи. Воля знает цель, как свою, а разум понимает мир, как действительное понятие. Таково истинное положение разумного знания. Призрачное и исчезающее составляет лишь поверхность, а не истинную сущность мира. Такою сущностью служит в себе и для себя сущее понятие, и, таким образом, сам мир есть идея. Неудовлетворенное стремление исчезает, когда мы узнаем, что конечная цель мира настолько же осуществлена, насколько она вечно осуществляется. Такова вообще точка зрения зрелого человека, тогда как юность полагает, что весь мир лежит во зле, и что его нужно совсем пересоздать. Наоборот, религиозное сознание полагает, что мир управляется божественным провидением и, следовательно, соответствует тому, чем он **должен** быть. Однако это согласие бытия и долженствования не есть окоченевшее, не заключающее в себе процесса; в самом деле, добро, конечная цель мира существует лишь постольку, поскольку оно постоянно создается, и, кроме того, между духовным и естественным миром существует еще то различие, что последний постоянно лишь возвращается назад к себе, тогда как в первом существует также постоянный прогресс» [1].

Уже в Феноменологии духа Гегель подробно обсуждал этот вопрос и с эпиграмматическою остротою вскрыл противоречия в «моральном миросозерцании», в особенности в философии Канта. Он сам ссылается в Логике на эти рассуждения, помещенные в Феноменологии [2].

Идея истины есть знание мира, каков он в действительности, действительность, понятая так, как Логика взяла и установила ее понятие. Поистине мир никогда не готов и не закончен, а находится в постоянном развитии, цели которого содержатся и заложены в нем самом. Задачи мира входят также в его действительность и притом в высшем смысле

---

[1] Т. VI, § 234, прибавл., стр. 406 и сл. Ср. т. V, стр. 312—315.

[2] Эта цитата, конечно, была указана по первому изданию Феноменологии 1807 г., между тем издатель необдуманно оставил ее в собрании сочинений. Читатель ищет цитату во втором томе собрания и находит совсем несоответствующее место. Для того чтобы читатель мог ориентироваться, мы сообщаем ему, что место, обозначенное у Гегеля стр. 453 и сл., находится во втором томе собр. соч. на стр. 548—581. Здесь идет речь о «моральном мировоззрении» и заключающемся в нем «лицемерии». Ср. наст. соч., кн. II, гл. XI, стр. 411—417.

этого слова. Долженствование входит в его бытие. То, чем он будет и должен быть, глубоко обосновано в том, чем он был и есть. Поэтому идея добра тожественна с идеею истины [1].

3. Абсолютная идея.

Это единство, тожество теоретической и практической идеи, есть абсолютная идея, последняя и высшая из всех категорий, самое полное и самое конкретное из всех понятий, вследствие чего Гегель называет его конкретною целостью. Так как все прежние понятия находятся в нем, как отмененные моменты, то его содержанием служит система Логики. Абсолютная идея есть как бы компендий целого. Разлагая ее и двигаясь аналитическим путем назад, мы из нее опять можем получить упорядоченный ряд всех категорий вплоть до самой первой и самой бедной, до понятия непосредственного бытия, а из этого понятия, идя вперед синтетическим путем, мы можем через постепенный ряд всех категорий опять дойти до высшего и самого богатого понятия, до понятия абсолютной идеи. То, что дремлет в неразвитой форме в глубине начала, достигает совершенной зрелости в полноте умозаключения. Поэтому всякий шаг, делаемый Логикою методически, есть углубление в начало и направленное вперед возвышение к цели: всякий шаг есть то и другое вместе. «Таким образом всякий шаг вперед в дальнейшем определении, удаляющийся от неопределенного начала, есть также обратное приближение к нему; таким образом то, что первоначально могло казаться различным, обратное обоснование начала и направленное вперед дальнейшее определение его совпадают и составляют одно и то же». Об этом движении понятия вперед Гегель говорит: «Оно поднимает на каждую ступень дальнейшего определения всю массу своего прежнего содержания и не оставляет позади ничего, а влечет за собою все приобретенное, обогащается и уплотняется в себе» [2].

Это единство аналитического и синтетического метода есть диалектический метод; Гегель называет его абсолютным, ссылаясь, как на образец, на Платона, которого Диоген Лаэртский называл творцом диалектики в том же смысле, в каком Фалеса он признавал творцом философии природы, а Сократа творцом этики. Современная метафизика, как и популярная философия в древнее и новое время, не поняли ценности и значения диалектики, поэтому не признали ее и относятся к ней пренебрежительно [3].

Содержанием абсолютной идеи служит система Логики; ее форма есть диалектический метод, о котором мы несколько раз уже говорили совершенно в духе Гегеля, что он тожествен с содержанием Логики. Поэтому то, что Гегель разумеет под понятием и термином абсолютной идеи, есть не что иное, как сущность диалектического метода, состоящая в изложении и разрушении противоречий, присущих по-

---

[1] Т. V и сл. Абсолютная идея, стр. 317—343. Т. VI, § 236—244, стр. 408—414.
[2] Т. V, стр. 339.
[3] Там же, стр. 326.

нятиям. «Что касается примеров доказательств этого рода, то вся Логика состоит из них» [1].

Понятие определяется, содержащееся в нем противоречие всплывает наружу и разрешается: таковы три момента, составляющие ход диалектического метода. Первый момент есть полагание понятия, второй — противоречие (противополагание), а третий — разрешение противоречия; первый момент есть утверждение, второй — первое отрицание, а третий — второе отрицание, вследствие чего утверждение восстановляется на высшей ступени. Движение вперед совершается через эти три момента, через эти два отрицания, через отрицание отрицания, вследствие чего Гегель назвал метод диалектики также методом абсолютной отрицательности. Троичность моментов или троякость их (так как они сочетаются в единство) он назвал «тройственностью» метода. Так как второй момент складывается из противоположения, следовательно, состоит из двух моментов, то это свойство метода также может называться «четверoякостью» его. Эту тройственность и т. п. необходимо проводить в понятиях, а не схематически, чтобы не получить вместо диалектики лишь пустые построения, которые Гегель с горечью порицает, без сомнения, имея в виду приемы тогдашней натурфилософской школы. «Формализм как бы завладел тройственностью и держится пустой схемы ее; мелкий произвол и пустота современного философского, так называемого, конструирования, состоящего в наклонности всюду прицеплять указанную формальную схему без понятий и имманентных определений и пользоваться ею для внешнего порядка, сделали эту форму скучною и создали ей дурную славу. Нелепость такого применения метода не может однако уничтожить его внутренней ценности, и во всяком случае следует высоко ценить то, что найдена, хотя бы еще и не понятая, форма разумного» [2].

Если выразить разумное в его понятой ясной форме не по-гречески, а на родном языке, то диалектика в духе Гегеля есть не что иное, как метод развития, взятый чисто в понятии или логически. На пути этого развития всякая высшая ступень есть опровержение и отрицание низшей ступени, которая сама в свою очередь была опровержением и отрицанием еще низшей. Нельзя быть ребенком, мальчиком, юношей, мужем и т. д., не развиваясь, т. е. не осуществляя метод абсолютной отрицательности. Содержанием абсолютной идеи служит система Логики, т. е. понятие развития; форма этой системы есть метод развития. Содержанием развития служит понятие самого разумного развития: завершением этого понятия служит абсолютная идея В ходе предыдущего изложения мы уже указывали на это везде, где к этому представлялся повод [3].

Абсолютную идею нужно рассматривать не только, как цель и конечную станцию, на которой можно отдохнуть от путешествия; целью служит весь процесс развития во всех своих моментах, путешествие не

[1] Там же, стр. 330.

[2] Там же, стр. 333 и сл.

[3] Ср. наст. соч., кн. II, гл. I, стр. 223—235, гл. V, стр. 297 и сл., стр 305—309 гл VI, стр. 315 и сл., гл XIII, стр. 450—453, гл. XVI стр 499—501.

ради конечной станции, а ради самого себя, подобно тому, как такое значение имеет всякое действительно поучительное и плодотворное путешествие. Гегель высказал эту мысль с полною ясностью. Однако, к сожалению, у него не было времени развить и обработать с одинаковою отчетливостью второе издание двух последних основных частей своей Логики, именно учение о сущности и о понятии. «Когда идет речь об абсолютной идее, — говорит Гегель, — то можно вообразить, что здесь впервые явится правда, что здесь должно все открыться. Без сомнения, можно заняться бессодержательными и широковещательными декламациями по поводу абсолютной идеи, между тем на самом деле истинным содержанием служит не что иное, как вся система, развитие которой мы рассматривали до сих пор». «То же можно заметить и о человеческой жизни вообще и событиях, составляющих ее содержание. Вся работа направлена лишь на цель, но когда она достигнута, мы удивляемся, не найдя ничего, кроме именно того, чего хотели. Интерес заключается в целом процессе движения. Если человек проследит свою жизнь, ему может показаться очень ограниченным заключительный результат, но зато в нем содержится весь *decursus vitae* (ход жизни). Точно так же и содержанием абсолютной идеи служит все развитие, рассмотренное нами. Последнее звено состоит в усмотрении того, что все это развитие служило содержанием и совмещало в себе весь интерес. Далее, такую же роль играет философское усмотрение того, что все, оказывающееся ограниченным само по себе, получает свою ценность лишь потому, что принадлежит к целому и составляет момент идеи. Таким образом мы уже получили содержание и нам остается еще лишь получить знание, что содержанием служит живое развитие идеи, причем оно заключается в форме. Каждая из рассмотренных до сих пор ступеней есть картина абсолютного, но лишь в ограниченной форме, и потому она движется далее к целому, развитие которого составляет то, что мы назвали методом» [1].

Знание и воля, идея истины, как и идея добра, теоретическая и практическая идея суть мировые категории, входящие в сущность и понятия действительности. Современное поколение не должно удивляться этому, после того как во второй половине девятнадцатого века явилась система, состоящая в своих двух частях из учения о «мире как представлении» и «мире как воле», или, говоря одним словом, о «мире как идее», следовательно, о том, что мир имеет имманентную конечную цель, осуществляемую им не теперь впервые или в будущем, а от века. «Понятие есть не только душа, но и свободное субъективное понятие, существующее для себя и потому составляющее личность; это — практическое, в себе и для себя определенное, объективное понятие, составляющее, как личность, непроницаемую, неделимую субъективность; но при этом оно в такой же мере есть не исключительная единичность, а всеобщность для себя и знание, причем в своем ином оно имеет предметом свою собственную объективность. Только абсолютная идея есть бытие, непреходящая

---

[1] Т. VI, § 237, прибавл., стр. 409 и сл. Ср. мою Логику и Метафизику (2 изд.), кн. II. Система категорий, § 184. Самоцель, как развитие, стр. 534—536.

жизнь, знающая себя истина, и притом вся истина: все остальное есть заблуждение, туманная мысль, мнение, стремление, нечто произвольное и преходящее»[1]. «Таким образом это единство есть абсолютная и полная истина, сама себя мыслящая идея и притом, как мыслящая, как логическая идея». «До сих пор мы имели своим предметом идею в ее развитии через различные ступени; но теперь идея сделалась предметом для себя самой. Она есть теперь νόησις νοήσεως (мышление мышления), которое уже Аристотель признал высшею формою идеи»[2].

В двенадцатой книге Метафизики Аристотель сказал, что бог, как самое совершенное и лучшее из всех существ, вечно занят также самою совершенною из всех деятельностей и ведет блаженную жизнь; совершеннее же всего не практическая и также не эстетическая, а теоретическая деятельность. т. е. мышление, и притом то мышление, которое имеет предметом лишь себя самого (αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καί ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις; мыслит себя самого, как самое совершенное, и это мышление есть мышление мышления). Согласие между аристотелевским понятием бога в отличие от мира, высказанным в заключении Метафизики Аристотеля, и между гегелевским понятием абсолютной идеи в заключении Логики было замечено Гегелем, когда он уже во введении к своей Логике указывал на этот божественный характер чистого мышления, занятого лишь самим собою: «Соответственно этому логику нужно понимать, как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, как она есть в себе и для себя без всякой оболочки. Поэтому можно выразиться, что это содержание есть изображение бога, как он существует в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа»[3]. Следовательно, в философии Гегеля нужно отличать понятие абсолютного от понятия абсолютной идеи и от понятия абсолютного духа. Первое понятие лежит в основе учения о действительности, второе — служит заключением логики, а третье — составляет последнюю часть всей системы.

Превращение абсолютной идеи в абсолютный дух служит содержанием всей последующей философии Гегеля, опирающейся на систему логики. Промежуточными членами, через которые совершается этот процесс, служат природа и конечный дух; последний является и развивается в форме субъективного или индивидуального духа, в форме объективного духа, созидающего человеческие общества, и в форме всемирно исторического духа, раскрывающегося в мировых народах и государствах (мировой дух). Совокупность природы и духа, как конечного, так и абсолютного, есть мировой процесс или мир.

Мы дошли до перехода от идеи к миру, и притом прежде всего к природе, так как дух должен выработаться и выбиться из природы, чтобы быть тем, что он есть. Он должен притти к себе самому и потому быть не при себе, а вне себя в реальном смысле слова. Логи-

[1] Собр. соч. Гегеля, т. V, стр. 317 и сл.
[2] Т. VI, § 236, прибавл., стр 408.
[3] Логика (Нюренберг 1812): Введение, стр XIII (Берлин 1834), стр. 33. Ср. наст. соч., кн. II, гл. XIII, стр. 455.

ческая идея носит всю свою полноту в себе; ее развитие совершается безвременно, конечно, в себе, а не для нас, существ, подвигающихся вперед постепенно со ступени на ступень, следовательно, во времени. В логике, т. е. в нашем развитии абсолютной идеи, правда, шла также речь о пространстве и времени, о действительности и реальности, о мире и объективности, но все это существовало лишь в понятии, лишь в элементе чистого мышления, причем всякая реальная внеположность, все внешние влияния, внешние необходимости и случайности, возникающие только из этой реальной внеположности, были и оставались исключенными.

Велика разница между тем, мыслю ли я пространство или нахожусь в нем и принужден носить, терпеть и преодолевать преграды пространства и времени.

Кто не понимает этого различия между идеею в форме чистого мышления и идеею в форме мира, этого различия между логическим процессом и мировым процессом, между мыслями и вещами, к тому я обращаю слова Валленштейна:

Eng ist die Welt, und das Gehirn ist weit.
Leicht bei einander wohnen die Gedanken,
Doch hart im Raume stossen sich die Sachen,
Wo Eines Platz nimmt, muss das Andre rücken,
Wer nicht vertrieben sein will, muss vertreiben,
Da herrscht der Streit und nur die Stärke siegt.

Мир тесен, ум же
Обширен. В нем легко между собой
Ужиться мыслям; но когда с вещами
Они встречаются, напор их силен,
И уступить одна другой должна:
Иль вытеснить, иль вытесненной быть.
Там вечный спор и сила верх берет.

Переход от логической идеи к природе и от логики к философии природы всегда считался одним из самых трудных мест в системе Гегеля и вызывал наибольшее количество недоразумений. Если употреблять здесь термин «переход», то нужно говорить о «переходе» логической идеи, а не логики к природе, тогда как логика переходит к философии природы. Речь идет о мнимом «переходе» логической идеи к природе; здесь нельзя употреблять выражение «от логической идеи», так как в таком случае не сама идея, а скорее наука о ней, т. е. логика, переходит, но и то не к природе, а к философии природы. Природа есть материальный телесный мир, являющийся во времени и в пространстве. Различие между логическою идеею и природою, как оно выясняется из моего предыдущего изложения, заключается не в содержании, а в форме существования, во внешней форме, в наполнении пространства и времени, во внеположенности, как в виде сосуществования (пространство), так и в виде последовательности (время), следовательно, в пространстве и времени, поскольку они суть реальные силы мира, а не понятия или мысли.

---

[1] Wallensteins Tod, II, 2, собр. соч. Шиллера, ист. крит. изд. XIII, стр. 243. Собр. соч. Шиллера под ред. Гербеля, 5 изд., т. I, стр. 309.

Логическая идея вполне развита. Всякое развитие есть прогрессирующее опосредствование; завершенное развитие есть завершенное, следовательно, отмененное опосредствование или непосредственное, наличное бытие, так как, согласно любимейшему учению Гегеля, не раз уже встреченному нами, всякая непосредственность есть не что иное, как отмененное посредство. «Когда идея полагает себя, как абсолютное *единство* чистого понятия и своей реальности, она, как *целость*, в этой форме составляет *природу*». Непосредственно перед этим характер логической идеи определяется точь-в-точь так, как мы понимали и объясняли его: «эта идея есть еще логическая идея, она заключается в чистых мыслях, это наука, состоящая лишь из божественного *понятия*».

Логическая идея носит всю свою полноту в себе, так как она развертывает ее в элементе чистого мышления. Как *природа*, она находится вне себя, во внеположности пространства и времени, составляющих нечто совершенно иное, чем чистое мышление. Поэтому Гегель говорит: «*природа есть идея в ее инобытии*». «*Формою ее определенности служит внешность пространства и времени*».

Непосредственное содержание идеи или то, что происходит из ее внутреннего безвременного развития, должно рассматриваться, как вечное следствие ее сущности: идея не должна сделаться со временем такою, а от вечности такова. Поэтому мы должны говорить вслед за Гегелем, что идея *есть* природа, а не *становится* природою; поэтому, при более внимательном отношении, нельзя также говорить о переходе логической идеи к природе, даже и в понятии, а не только во времени; вследствие этого сам Гегель, едва употребив слово «переход», тотчас же поправляет себя. В заключении своей Логики он говорит: «этот переход должен быть здесь только намечен». Затем, наметив, что из завершенного развития идеи возникает непосредственность ее *бытия* или *природа*, он продолжает следующим образом: «Но это определение не есть *сделанность* и переход, подобный тому, какой мы встречали, когда субъективное понятие в своей целости *сделалось объективностью*, а также *субъективная цель сделалась жизнью*». Это были переходы лишь в понятии, следовательно, даже и о таких переходах здесь нет речи.

Теперь логическая идея завершилась в абсолютной идее, т. е. в идее истины и блага, которые от века осуществлены в мире и непрерывно осуществляются. Идеею блага было *хотение* и осуществление, т. е. воля к миру, составляющему природу, следовательно, *воля к природе*. Так называемый, или мнимый переход идеи к природе есть, следовательно, не что иное, как переход, ведущий из области воли к миру или воли к природе в область действительного мира или действительной природы, т. е. телесного мира в пространстве и времени. Поэтому Гегель в корне понял и метко обозначил этот, так называемый, переход идеи к природе, когда понял его, как волю и волевой акт. Он говорит о логической идее, заключающейся в чистых мыслях и как бы замкнутой в них, что она раскрывается и

разрешается, что она отпускает себя на свободу, абсолютно уверенная в себе и опирающаяся на себя. «В этой свободе поэтому не происходит никакого перехода; простое бытие, к которому определяет себя идея, остается для нее вполне призрачным и есть понятие, остающееся в своем определении при себе самом. Следовательно, переход скорее нужно понимать в том смысле, что идея *отпускает себя на свободу*, абсолютно уверенная в себе и полагающаяся на себя. Ради этой свободы *форма* ее *определенности* также абсолютно свободна; такова *внешность пространства и времени*, существующая абсолютно для себя самой без субъективности»[1]. В заключении Логики в первой части Энциклопедии Гегель говорит: «Абсолютная *свобода* идеи состоит не в том, что она переходит только в *жизнь*, или предоставляет ей *являться* в себе, как конечное знание, а в том, что она в своей абсолютной истине *разрешается* и *выпускает из себя на свободу* в форме *природы* момент своей частности или первого определения и инобытия, *непосредственную* идею, как свое отражение»[2]. Это «саморазрешение и самоотпускание» нередко по недоразумению и неразумно рассматривалось, как особый акт и событие, происходящее от времени, что вызывало насмешки со стороны противников. Так же и Шеллинг, раздосадованный против Гегеля, упражнялся в подобной полемике[3].

Между тем логическая идея в своем завершении есть не что иное, как воля к миру, воля к природе. Между волею к наличному бытию, к жизни, к этой определенной форме жизни, с одной стороны, и самим бытием, жизнью, этой определенною формою жизни, с другой стороны, по глубокомысленному и правильному учению Шопенгауера, нет никакого перехода, никакой взаимной причинности, так как обе эти стороны *вполне едины и тожественны*[4]. Если правильно понять учение Гегеля, у него совершенно так же относится абсолютная идея к своему воплощению, воля к миру, к природе, к материи, с одной стороны, совершенно таким же образом относится к самому миру, к природе, к материи, с другой стороны: обе эти стороны вполне едины и тожественны, если понимать это тожество в духе Гегеля в том смысле, что оно не исключает, а обнимает собою различие и инобытие.

Теперь можно кратко выразить сущность вопроса: переход, единственный переход, о котором идет речь в настоящем месте, есть переход логики к философии природы, а не идеи или логоса к природе.

---

[1] Т. V, стр. 342 и сл.

[2] Т. VI, § 244, стр. 413 и сл.

[3] Ср. наст. соч., юбил. изд., т. VII (2 изд., 1899), кн. I, гл. XV, стр. 209 и сл., кн. II, отд. IV, гл. XLVIII, стр. 209 и сл.

[4] Ср. наст. соч., т. IX (2 изд.), кн. II, гл. VII. Мир как воля, воля как тело стр. 269.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ. А. МЕХАНИКА.

I. Сочинение Гегеля. Состав его.

Философия природы, составляющая сжатый очерк, помещенный в Энциклопедии, занимает первую часть седьмого тома в собрании сочинений. Издатель до такой степени наполнил и переполнил ее прибавлениями из записок учеников, что 140 страниц Энциклопедии разрослись или вернее расплылись впятеро и превратились в 696 страниц. Эти прибавления вовсе не содействуют разъяснению и упрощению вопроса. Прибавления, занимающие 18 страниц, как напр., при § 270, не могут быть уже названы прибавлениями; еще бессмысленнее прибавления без предшествующих параграфов, в отношении к которым только и можно говорить вообще о «прибавлениях». С таким абсурдом мы встречаемся как раз в самом начале Философии природы Гегеля в полном собрании его произведений; здесь это сочинение н а ч и н а е т с я с «прибавлений», которым предшествуют заглавия, но не параграфы [1]. Надо заметить, что издание Философии природы, сделанное Мишле, к своей невыгоде отличается от издания Логики в Энциклопедии, сделанного Геннингом, хотя и это последнее оставляет многого желать.

Природа есть «идея в ее инобытии», т. е. в ее бытии вне себя или во внеположности пространства и времени; конечною целью природы служит человек, как естественный, самосознательный индивидуум, т. е. индивидуальный или субъективный дух. Существует два пути рассмотрения природы: можно выводить из высшей ступени жизни низшие вплоть до бесформенной массы или же из низшей ступени высшие вплоть до самой высокой. Происхождение низшего из высшего и самого высокого есть «эманация», а происхождение высшего из низшего, этот настоящий процесс развития, есть «эволюция». Философия природы идет последним путем, соответствующим природе и понятию. «Природу следует рассматривать, как систему ступеней, из которых одна необходимо вытекает из другой и составляет ближайшую истину той, из которой следует: однако это происходит во внутренней идее, составляющей основу природы, а не так, чтобы одна ступень е с т е с т в е н н о порождала другую. М е т а м о р ф о з а совершается только в понятии, как таковом, так как только изменение его есть развитие. Но понятие в природе есть отчасти лишь внутреннее начало, а отчасти существует лишь, как живой индивидуум; поэтому с у щ е с т в у ю щ а я метаморфоза ограничивается единственно живым индивидуумом». «Д и а л е к т и ч е с к о е понятие, развивающее ступени, составляет внутреннее содержание их. Мыслящее исследование должно отказаться от таких туманных, в основе чувственных представлений, каково в особенности учение о, так называемом, «п р о и с х о ж д е н и и», напр. расте-

---

[1] Собр. соч., VII, отд. I, стр. 3, 7.

ний и животных из воды или более развитых животных организмов из низших организмов» [1].

Три главные ступени природы, соответствующие трем главным ступеням понятия, суть всеобщая, частная и единичная телесность, из которых последняя, соединяя в себе всеобщее и частное, составляет живую индивидуальность, воплощение идеи. Иначе говоря, первая ступень есть бесформенная масса, имеющая свое единство и форму вне себя; вторая ступень есть материя в ее частной форме или имманентной определенности: это — физическая индивидуальность; третья ступень есть жизнь. Соответственно этому философия природы делится на следующие три части, составляющие главные ступени понятия природы: на механику, физику и органику.

II. Механика.

1. Пространство и время, материя и движение.

Пространство есть внеположность, различающаяся по трем измерениям — в высоту, длину и ширину и протягивающаяся в каждом из них без различий, т. е. непрерывно. Элементом этой внеположности служит точка, не имеющая никакой внеположности и существующая для себя, не занимая пространства в пространстве, непространственная и в то же время пространственная, или существующая и в то же время не существующая пространственно. Это противоречие, составляющее сущность точки, разрешается в становлении ее пространственною. в возникновении линии, первой пространственной величины. Линия есть длина без ширины; путем протягивания в ширину она становится плоскостью, т. е. шириною без глубины, а плоскость путем протягивания в глубину (углубления или возвышения) становится охватывающею поверхностью, т. е. охваченным или вполне ограниченным пространством. Ограничение есть отрицание. Ограниченное пространство есть пространственное отрицание пространства, так как заключает в себе определенное пространство и исключает все остальные, следовательно, остается внеположным и рядоположным. Действительное отрицание пространства есть точка, однако не точка в пространстве, из которой может выйти лишь ограниченное пространство, а точка во времени или время. «Время есть бытие, которое не существует, когда оно существует, и существует, когда оно не существует, — это наглядное возникновение». «Во времени, как говорят, все возникает и исчезает». «Однако все возникает и исчезает не во времени, а само время есть это возникновение и исчезновение, существующее абстрагирование, Хронос, все порождающий и пожирающий своих детей» [2].

Измерение времени суть прошлое, настоящее и будущее; прошлое уже не существует, а будущее еще не существует; следовательно, существующее время есть настоящее, но оно составляет лишь момент, уничтожающийся при своем возникновении, т. е. исчезающий мо-

---

[1] Собр. соч., VII, § 249, стр. 32 и сл., прибавл., стр. 33—36.
[2] Там же, § 258, стр. 53 и сл.

мент. Пребывающее или безвременное настоящее есть **вечность**. «Поэтому в положительном смысле слова «время» можно сказать только настоящее существует, а прежде и после не существуют; однако конкретное настоящее есть результат прошлого и носит в себе зародыш будущего. Таким образом истинное настоящее есть вечность» [1].

Настоящий момент времени есть **теперь**. Определенное пространство, ограниченное и окруженное другими пространствами, есть **место**; настоящее место есть **здесь**. В «здесь» соединены настоящее время и место, следовательно, время и пространство. Всякое место есть конкретный пункт пространства и, как таковой, оно находится в настоящем времени или не находится; поэтому понятие места соединяет в себе пространство и время или есть единство пространства и времени. Всякое место находится в непосредственном отношении к другому месту и потому бывает изменчивым. Перемена места есть **движение**, субстрат или субъект движения, сущность, наполняющая пространство и время, есть материя [2].

2. Материя и тяжесть. Толчок и падение.

Возникновение нужно понимать, как сделавшееся или наличное бытие; точно так же перемену места или движение, это конкретное возникновение, это единство пространства и времени, нужно понимать, как наличное единство пространства и времени, т. е. как материю, не как результат, а как условие этого единства. «Само это возникновение есть совпадение с собою своего противоречия, **непосредственно тожественное наличное** единство пространства и времени, **материя**». Величина материи есть **масса**, а величина движения есть **скорость**. Поэтому действие материи есть продукт обоих этих факторов, массы и скорости. Скорость есть не что иное, как количественное отношение пространства и времени, которые оба идеальны, между тем как масса реальна. Так как скорость заступает место массы и действие остается одинаковым, если масса уменьшается на столько, на сколько скорость увеличивается, то «только недальномыслие виновато в том, что рассудок не замечает их тожества, хотя оно явствует из этой смены одного из них другим. Так напр., известно, что в **рычаге расстояние** заменяет **массу**, и наоборот: в этом случае невещественная величина производит то же действие, как и соответствующая ей вещественная величина. Таким же образом **величина движения** слагается из двух моментов: из **скорости**, т. е. определенного отношения между пространством и временем, и из **массы**; величина движения не изменится, если мы увеличим скорость и уменьшим массу, или наоборот уменьшим скорость и соответственно тому увеличим массу. Кирпич сам по себе не убивает человека; он производит это действие, достигая известной степени скорости; в этом случае **пространство и время** убивают человека» [3].

---

[1] Там же, § 259, стр. 57, прибавл., стр. 59 и сл.
[2] Там же, § 260, прибавл., стр. 61 и сл.
[3] Там же, § 261, стр. 63 и сл. Перев. Чижова, стр. 127 и сл.

Так как материя наполняет собою пространство и время, то части ее, с одной стороны, внеположны, разделены и обособлены, но, с другой стороны, также связаны, соединены и составляют непрерывность, так что части материи и отталкивают и притягивают друг друга: материя есть как отталкивание, так и притяжение. Кант пытался построить материю из сил отталкивания и притяжения и оказал услугу тем, что вновь пробудил понятие философии природы. Однако его попытка, по мнению Гегеля, не удалась, так как у него из этих двух сил должно произойти впервые то, что уже лежит в основе их, ибо отталкивающее и притягивающее есть уже материя. Разделение отталкивания и притяжения в понятии материи, а также раздельности и непрерывности в понятии количества составляют, по словам Гегеля, заблуждение, лежащее в основе второй антиномии в Критике чистого разума и указанное Гегелем уже в Логике, вследствие чего он здесь ссылается на это известное нам место [1].

Материя есть и то и другое, она есть и отталкивание и притяжение, так как ее бытие состоит в разделимости и неразделенности (непрерывности) ее частей: первым свойством она обладает благодаря отталкиванию, а вторым — благодаря притяжению. Однако этим не исчерпывается сущность материи: материя не только внеположна, но и находится все себя, она есть самость, субъективность, находящаяся однако не в ней, а вне ее; такую роль играет точка, в которой всякая внеположность и вместе с ней всякая материальность вполне отменяется: это не пространственная точка и не момент времени, а центральная точка или центр, который материя имеет вне себя, и к соединению с которым она стремится. Это присущее материи стремление есть тяжесть, абсолютная тяжесть в отличие от относительной, которая свойственна отдельным телам, или составляет их вес. «Тяжесть по существу нужно отличать от простого притяжения. Это последнее есть вообще лишь уничтожение внеположности и служит причиною простой непрерывности. Между тем тяжесть есть приведение внеположных уже непрерывных частных тел к единству отрицательного отношения к себе, единичность единой (однако еще совершенно абстрактной) субъективности». «Тяжесть есть, так сказать, признание ничтожества внесебябытия материи в ее длясебябытии, признание ее несамостоятельности, ее противоречия» [2].

Материя относится внешне к себе самой. Это замечание применимо также к ее состояниям в пространстве и времени, к ее постоянным и переходящим состояниям, к состояниям покоя и движения. Материя относится равнодушно к своим состояниям и пребывает в них до тех пор, пока извне не испытает принуждения переменить их. Косность материи состоит именно в том, что она пребывает в состоянии покоя и движения, пока внешняя причина не заставит ее перейти от покоя к движению или наоборот.

---

[1] Собр. соч., гл. II. Материя и движение. Конечная механика, § 262, стр. 67 и сл., Ср. Логика, т. III, гл. II, прим. 2, стр. 208—220. Ср. наст. соч., кн. II, гл. XV, стр. 473—475.

[2] Там же, § 262, стр. 68 и сл.

Сообразно своей (абсолютной) тяжести, материя постоянно стремится к центру, находящемуся вне ее. Материи или тела, находящиеся между нею и этим центром, постоянно подавляют это ее стремление, вследствие чего материя постоянно оказывает противодействие этому стеснению или стремится действовать против него. Если тело находится в состоянии покоя, то противодействие, оказываемое им сопротивлению окружающих тел сообразно интенсивности его веса, есть давление. Если тело находится в состоянии движения, то это противодействие, соответствующее мере его силы, т. е. произведению его массы на скорость, есть толчок. Если материя в своем стремлении к центру не испытывает стеснения, т. е. не вынуждается внешним противодействием к покою или равновесию, то ее движение есть падение. Само собою разумеется, всякое противодействие тел бывает взаимным, следовательно, состоит в давлении и противодавлении, толчке и обратном отталкивании и т. п. Учение о сообщенном движении и покое Гегель называет «конечною механикою», так как эти состояния принадлежат конечным телам; давление и толчок он называет «несвободным движением», а падение «относительно свободным движением», так как оно возникает из внутреннего стремления самой материи. «Это стремление в отношении отделенности тела сравнительно пустым пространством от центра его тяжести есть падение, «существенное движение»; в него переходит упомянутое выше акцидентальное движение по понятию, а по существованию оно переходит в «покой» [1].

Движение, существенное для материи вследствие ее абсолютной тяжести, есть падение. В сравнении с этим движением остальные движения, изучаемые конечною механикою, несущественны, случайны или акцидентальны, каковы: толчок, бросание, колебание маятника и т. п. Мысль, что perpetuum mobile не может существовать только потому, что нельзя устранить внешние противодействия движущемуся телу, заключает в себе заблуждение. Существует абсолютное препятствие: тяжесть. Тело производит давление и толчок только потому, что оно стремится падать и встречает препятствие. По учению Ньютона, брошенная пуля помчалась бы по всему небесному пространству и летела бы вечно, если бы можно было сообщить ей достаточную силу верчения или центробежную силу. Если бы! Условие ложное, так как оно невозможно. Нет силы, которая могла бы уничтожить абсолютную тяжесть, так как эта тяжесть тожественна сущности материи. Точно так же вовсе не трение, а тяжесть мешает маятнику колебаться вечно [2].

Открытый Галилеем закон падения, по которому проходимые падающим телом пространства относятся, как квадраты протекших времен, в математике доказывается путем разложения скорости падения на две силы и сложения их действий: именно на силу инерции и тяжести. Тяжесть ускоряет скорость падающего тела, а инерция

---

[1] Там же, A. Косная материя, § 263 и 264. B. Толчок, § 265 и 266, стр. 67—78.

[2] Там же, § 266, стр. 77—85.

сохраняет эту скорость, и потому в результате является равномерно ускоренная скорость, благодаря которой тело, пробегающее в секунду пятнадцать футов, достигает конечной скорости в 30 футов и, следовательно, во вторую секунду пробегает 30 футов, в третью 2.30, в четвертую 3.30, в пятую 4.30 и т. д. Сюда присоединяется постоянно действующая, так как она имманентна телу, сила тяжести с ее в каждый момент времени возобновляющимся импульсом или толчком, благодаря которому тело каждую секунду проходит 15 футов, следовательно, в первую секунду оно проходит 15 футов, во вторую 30+15 (45), в третью 2.30+15 (75), в четвертую 3.30+15 (105), в пятую 4.30+15 (135) и т. д. Если к скорости падения в каждый момент времени присчитать уже пройденное пространство, то тело проходит в первую секунду 15 футов, во вторую — 45, следовательно, в две секунды 45+15=60=4.15=2^2.15, в третью — 75, следовательно в три секунды 75+60=135=9.15=$3^2$15, в четвертую — 105, следовательно, в четыре секунды 105+135=240=16.15=4^2.15, в пятую — 135, следовательно, в пять секунд 135+240=375=25.15=5^2.15 и т. д. Короче говоря, пространства, проходимые падающим телом, относятся как квадраты времен падения.

Так называемое, математическое доказательство галилеевского закона падения, по справедливому замечанию Гегеля, отличается сбивчивым характером, так как перепутывает инерцию и тяжесть и не усматривает отчетливо, что производит каждая из этих сил. Одинаковая скорость падения (15), принадлежащая телу в каждый момент времени (в секунду), представляется скорее действием инерции, чем тяжести. «Можно сказать, что эта, так называемая, ускоряющая сила, неправильно получила свое название, так как приписываемое ей действие в каждый момент остается одинаковым (постоянным). Ускорение состоит единственно в присоединении этой эмпирической единицы в каждый момент времени. Так называемую, силу инерции можно, по крайней мере, в таком же смысле приписать ускорению; в самом деле, ее действием считается продолжение скорости, приобретенной в конце каждого момента времени» [1] и т. д.

Этот закон есть не что иное, как определение равномерно ускоренного движения. «В равномерном движении пройденные пространства пропорциональны временам. Напротив, в ускоренном движении скорость увеличивается каждое последующее мгновение, и если это движение ускоряется равномерно, то, само собою разумеется, что скорости будут пропорциональны истекшим временам. Но если скорости пропорциональны временам ($^v/_t$), то пройденные пространства пропорциональны квадратам времен ($^s/_{t^2}$). Вот простое и истинное доказательство закона падения» [2].

Скорость есть количественное отношение пространства и времени. Скорость падения или равномерно ускоренная скорость есть такое отношение пространства и времени, в котором они соотносятся не внешне

[1] Там же. С. Падение, § 267, стр. 85 и сл., прим.
[2] Там же, стр. 86. Перев. Чижова, стр. 175.

и случайно, а соответственно своему понятию или своим свойствам: это качественное отношение, поэтому в своей количественной форме оно выражается в виде отношения степеней. «Если единица есть форма времени, то в противоположность ей формою внеположности пространства, и притом без всякой примеси какого-либо другого определения, служит квадрат: величина, выходящая за пределы себя, полагающая себя во втором измерении и, таким образом, увеличивающаяся, однако, не соответственно какому-нибудь иному, а соответственно своему собственному определению». «Таково доказательство закона падения, исходящее из понятия этого явления. Отношение степеней по существу есть качественное отношение, и единственно оно согласуется с понятием падения» [1].

3. Абсолютная механика. Солнечная система.

Точка есть исключающее для себя бытие или единица; понятие ее, как это мы узнали из Логики, требует, чтобы таких исключающих друг друга единиц было неограниченное множество [2]. Как в пространстве есть бесчисленное множество точек, так во вселенной находится бесчисленное множество центров, небесных тел или звезд, свет которых радует и возвышает наше чувственное воображение, между тем как их множество дает мыслящему разуму лишь пример дурной бесконечности, подобно неизмеримости вселенной, бесконечности пространства, времени, числа и т. п. [3]

Мыслящий разум интересуется, как объектом, адэкватным себе, лишь разумом во вселенной, связью и порядком вещей. Такой порядок есть наша солнечная система, лучшими членами которой служат планеты. Земля есть совершеннейшая планета. Открытие законов планетных путей составляет бессмертную заслугу Кеплера, которую Ньютон несправедливо затмил в глазах мира. Ньютон на основании законов, найденных Кеплером индуктивным путем, построил принцип тяготения, т. е. всеобщего притяжения или тяжести, и из него дедуктивно вывел законы Кеплера. Законами Кеплера определена форма планетных путей и скорость их, и притом скорость в ее двояком значении: как отношение пространства и времени внутри каждого планетного пути и как отношение времен обращения к расстояниям от центрального тела. Три великие закона Кеплера таковы: 1. Путь, описываемый планетою, есть не абсолютно равномерный круг, а равномерно ускоренный и замедленный путь эллипса. 2. На этом пути радиус-вектор в равные времена описывает равные секторы, т. е. (не равные дуги, а) равные отрезки плоскости эллипса. 3. Квадраты времен обращения относятся, как кубы средних расстояний планет от солнца.

Открытый Галилеем закон падения старались объяснить, превращая два момента материи, инерцию и тяжесть, в особые силы и суммируя их действия; точно так же установленные Кеплером законы движе-

---

[1] Там же, стр. 88 и сл. Ср. наст. соч., кн. II, гл. XV, стр. 483, и сл., стр. 485.
[2] Там же, кн. II. гл. XIV, стр. 456—460.
[3] Собр. соч. Гегеля, т. VII, отд. I, § 268, прибавл., стр. 90—93.

ния планет, эти законы великой небесной механики, пытаются объяснить, превращая два момента абсолютно свободного движения, равномерно ускоренную и равномерно замедленную скорость, в две особые силы, центростремительную и центробежную. Согласно этому объяснению первая сила достигает своей наибольшей скорости на ближайшем расстоянии от солнца (перигелий), а вторая на самом далеком расстоянии (афелий); они противодействуют друг другу, так что планета не может ни упасть на солнце, ни улететь от него. При этом предполагается, что на средине между перигелием и афелием должно наступать состояние равновесия обеих сил, которое однако нарушается, а в момент наибольшего перевеса одной силы над другой внезапно происходит переворот в этом отношении. Эти утверждения высказываются в виде предположений, но не объясняются и остаются необъясненными. «Движение небесных тел есть свободное движение, а не такое перетягивание то туда, то сюда; небесные тела шествуют подобно блаженным богам, как говорили древние. Они не таковы, чтобы иметь принцип покоя или движения вне себя». Самостоятельная центробежная сила, как и самостоятельная центростремительная сила, принадлежат к числу «метафизических бессмыслиц» [1].

В системе небесных тел реализуется, свободно для себя, понятие тяжести или центральности. Соответственно этому понятию небесные тела образуют систему, выражающую, но и примиряющую противоположности, которые заключаются в понятии центральности. Противоположность существует между небесным телом всеобщей центральности, которое имеет свой центр в себе, и небесными телами, имеющими центр лишь вне себя: первое тело есть солнце, а к числу вторых относятся луны и кометы. Эта противоположность примиряется теми звездами, которые имеют свой центр и в себе, и вне себя, а потому вращаются вокруг своей оси и в то же время вокруг солнца: таковы планеты. «П л а н е т ы, как непосредственно к о н к р е т н ы е тела, суть тела наиболее совершенные. Обыкновенно считают самым совершенным телом с о л н ц е, так как рассудок предпочитает абстрактное конкретному и даже ставит неподвижные звезды выше тел солнечной системы. Телесность, лишенная центра, как принадлежащая внешности, расчленяется на противоположность л у н о о б р а з н ы х и к о м е т о о б р а з н ы х тел» [2].

То, что Кеплер выразил просто и возвышенно в форме законов небесного движения, Ньютон, по словам Гегеля, заменил рефлективными понятиями силы и тяжести, и к тому же в том виде, в каком обнаруживается закон их величины в явлениях падения. Моменты движения суть пространство и время; это — величины и притом величины различного, противоположного порядка, так что отношение между ними имеет не только количественный, но и к а ч е с т в е н н ы й характер и, как таковое, совершеннейшим образом обнаруживается в законах небесного движения. «При этом нужно иметь в виду принцип, согласно которому разумное доказательство количественных определений свобод-

[1] Там же, § 269, стр. 97, Ср. § 270, стр. 102—104.
[2] Там же, § 270, стр. 98.

мого движения может опираться единственно на определения понятий пространства и времени, т. е. моментов, отношение которых (однако не внешнее) есть движение. Когда же наука станет сознательно относиться к употребляемым ею метафизическим категориям и будет полагать в основу понятие самой вещи, а не эти категории!» [1].

Из понятия всеобщей и частной центральности небесных тел следует, что они описывают замкнутый путь, в котором скорость бывает как равномерно ускоренною, так и равномерно замедленною. Из понятия частной центральности небесных тел, имеющих центр и в себе и вне себя, следует, что их замкнутый путь имеет два центра (фокуса) и потому должен принимать форму (не круга, а непременно) эллипса. Круг вполне определен радиусом, все радиусы одинаково велики, тогда как радиус-вектор (линия, соединяющая центр солнца с центром планеты) принимает все различные величины, от которых зависит величина пробегаемой дуги. Поэтому пространство, образуемое радиусом-вектором, есть произведение из двух линий, т. е. это пространство двух измерений или плоскость, а потому радиус-вектор описывает в равные времена не равные дуги, а равные секторы. В движении, определяемом понятием, расстояние от центра и дуга, пробегаемая в определенное время, должны быть охвачены одним определением, составлять одно целое (моменты понятия находятся не в случайном отношении друг к другу); таким образом получается пространственное определение двух измерений: сектор. Дуга есть таким образом по существу функция радиуса-вектора, и вследствие неравенства своего в равные времена она связана с неравенством радиусов».

Время есть единство, в котором всякая внеположность уничтожена. Это единство не имеет измерений, оно относится только к себе, равно себе самому и составляет величину, равную себе и производящую себя: поэтому в своем произведении оно приходит лишь к формальному тожеству с собою, к квадрату, тогда как пространство, будучи положительною внеположностью, приводит к кубу, т. е. к измерению понятия. В абсолютно свободном или небесном движении квадраты обращения планет относятся, как кубы расстояний. «Это третий закон Кеплера, закон великий потому, что он просто и непосредственно выражает разумную сущность вещи» [2]. Этого закона Кеплер искал 27 лет, и однажды был уже близок к нему, когда ошибка в вычислении сбила его с пути.

Разумное доказательство закона Кеплера Гегель не развил подробно и с достаточною степенью ясности. Он сам говорит, что может лишь в общих чертах указать, каким образом главные определения свободного движения связаны с понятием его. «Я не буду ссылаться впрочем на то, что я интересовался этими предметами в течение двадцати пяти лет» [3]. «Приведенные нами возражения суть не столько рассуждения, сколько голые факты. Рассуждение, требуемое нами, состоит лишь в том, чтобы различения и определения, вхо-

---

[1] Там же, стр. 101 и сл.
[2] Там же, § 270, стр. 102—106.
[3] Там же, стр. 101—106, прим. 1827 г. (Гегель пишет «Keppler»)

дящие в математический анализ, а также путь, принимаемый им согласно его методу, были отделены от того, что должно иметь физическую реальность. Предположения, ход рассуждений и результаты, необходимые для анализа и даваемые им, остаются вне данных, касающихся физической ценности и физического значения этих определений и хода анализа. Не следует упускать этого из виду; нужно обращать внимание на засорение физической механики неописуемою метафизикою, которая, в противоположность опыту и понятию, имеет своим источником исключительно указанные математические определения» [1].

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ. В. ФИЗИКА.

I. Физика всеобщей индивидуальности.

1. Свет. Отражение (рефлексия) и полярность.

В механике господствуют категории количества и меры в форме пространства и времени, массы и скорости, а также законы несвободного, относительно свободного и абсолютно свободного движения. В физике господствуют категории количества и сущности (рефлексия); здесь речь идет о свойствах материи, общих и частных, и соединении их, вследствие которого материя индивидуализируется: по словам Гегеля, здесь речь идет о «физике всеобщей, обособленной и цельной индивидуальности».

Механика исследует материю, проявляющую тяжесть, материю, которая имеет свой центр, как бы свою самость, вне себя и ищет его: в этом заключается ее имманентное противоречие. Когда она достигает своей цели, она перестает быть тяжелою и давить, она становится абсолютно легкою; она уже не замкнута в себе и не темна, а раскрывается и распространяется, не ищет более себя, а открывает и обнаруживает себя. Это обнаружение есть свет, абсолютно легкий и экспансивный, в своей индивидуализации являющийся в виде звезды, а в своей централизации в виде солнца. «Эта существующая всеобщая самость материи есть свет; как индивидуальность это звезда, и она же, как момент цельности, есть солнце».

В царстве материи свет есть то же, что знание или я в царстве духа. Поэтому и язык, обозначая сознательную деятельность духа, познание, невольно и удачно пользуется словами, выражающими представления о свете и его действиях. Философия природы относится вполне серьезно к этому сравнению света с духом и не считает его простою метафорою. Свет есть уже дух в природе и намечает происхождение духа из природы, когда все условия и ступени формирования материи и жизни будут выполнены так, чтобы живой индивидуум мог сознать себя [2].

---

[1] Там же, стр. 100 и сл., прим. 1827 г.
[2] Там же, § 272—275, стр. 127—137.

Задача эмпирического естествознания состоит в том, чтобы объяснить и установить подчиненные законам факты материального мира; поэтому оно служит и должно служить необходимою основою философии природы. В свою очередь, философия природы должна определить значение этих фактов в развитии вселенной, а потому постоянные пререкания с эмпирическою физикою, которыми до надоедливости переполнены примечания к философии природы Гегеля, вовсе не составляют ее достоинства, а скорее вредили и вредят ей.

Вместе с появлением света разрешается противоречие, присущее материи, поскольку она обладает тяжестью, и преодолевается тяжесть, но вовсе не уничтожается этим и не устраняется из мира; ступени природы, как они следуют из понятия ее, существуют постоянно рядом, так что возникает противоположность между светом и темною, тяжелою материю, которая препятствует его непрерывному распространению и задерживает его; благодаря свету, она впервые обнаруживается или становится видимою и отбрасывает его или отражает (рефлектирует) гладкою поверхностью. При этом нужно вспомнить то определение мышления, которое служило темою всей второй части Логики, именно отношение двух понятий, связанных так, что одно из них заставляет мыслить определенное другое; каждое из них отражает собою другое, но не есть другое и не переходит в другое, а одно понятие является в другом; таковы понятия тожества и различия, положительного и отрицательного, основания и следствия и т. п. [1] Таким образом благодаря рефлексии одна вещь является в другой. Рефлексия в этом смысле есть царство видимости. Свет, делающий вещи видимыми и обнаруживающий их, есть царство рефлексии. Всякая видимость, помимо необходимых для нее органических и психических условий, основывается на рефлексии света, на отражении объектов, на равенстве пространственных отношений, на прямолинейном распространении света, равенстве углов падения и отражения, единстве отражающих плоскостей. Если плоскости отражения различны или наклонены друг к другу, то ясность уменьшается, она исчезает, если они противоположны или перпендикулярны друг к другу: в этом состоит поляризация или полярность света [2].

2. Светила.

Понятие централизации материи раскрывается в противоположности абсолютного центрального тела и тела, лишенного центра; последнее понятие раскрывается в противоположности луны, или спутника, и кометы. Луна в своем обращении связана с центральным телом, а комета двигается вокруг него по широко расходящимся (эксцентрическим) путям. Спутники суть твердые тела, а кометы — рыхлые, легкие, лишенные ядра туманные массы. В свою очередь, планета, вроде земли, имеет свой центр и вне себя и в себе; она характеризуется годичным вращением вокруг солнца и в то же время суточным — вокруг собственной оси. Поэтому Гегель называет спутников и

---

[1] Там же, § 278, стр. 134—146. Ср. выше, кн. II, гл. XVII, стр. 501—517.
[2] Гегель, VII, отд. I, 275—278, стр. 137—146.

кометы «телами противоположности», а планеты, в особенности землю, потому что она соединяет в себе и примиряет противоположности, — телами индивидуальности» [1].

Солнце, как центральное тело, есть в то же время светило, самосветящееся тело. Отношение планет, спутников и комет к солнцу, как светилу, подобно их отношению к солнцу, как центральному телу: они освещаются солнцем. Темное тело в твердом виде есть луна, а в состоянии разрежения комета.

3. Физические элементы.

Четыре вида (ступени) небесных тел: солнце (свет), луна, комета и земля, соответствуют четырем физическим элементам: воздуху, огню, воде и земле. При этом словом элемент обозначается не простота, как в химии, а «реальная материя, еще не принявшая характер химической абстракции», подобно тому, как в истории философии Эмпедокл употреблял это слово, впервые подав великую мысль рассматривать четыре элемента, как корень и начало физических вещей [2].

Воздух, соответствующий свету, есть прозрачный, все проникающий эластически-жидкий элемент, пожирающий все индивидуальное. Огонь и вода суть «элементы противоположные», а земля «индивидуальный элемент». Огонь пожирает не только вещество, но и себя вместе с ним; огонь есть процесс самопожирания, «пожирание другого, в то же время пожирающее себя и таким образом переходящее в нейтральное состояние». Огонь есть отрицание отрицания в форме элемента; это отнесенная к себе или абсолютная отрицательность, подобно методу умозрительного мышления, диалектике, которую Гегель часто определял таким образом. В этом месте он должен был бы сослаться на Гераклита, который в истории философии впервые признал мировой разум за мировой процесс и считал последний огнем, постоянно пожирающим себя и вновь возникающим. Вода есть нейтральный, лишенный формы и определений элемент, способный однако к превращениям и являющийся, как в твердом виде (лед), так и в форме капельно-жидкого и эластического тела (пары). Земля с ее вулканическими и атмосферными свойствами, покрытая на поверхности большею частью водою, соединяет в своей индивидуальности характерные различия элементов, а потому жизнь земли состоит из «метеорологического процесса и процесса деятельности элементов». Процесс деятельности элементов состоит в превращении элементов друг в друга, воздуха в облака, воды и огня в дождь и бурю: землетрясения суть подземные бури, буря есть вулкан в облаках. Из положения земли в отношении к солнцу, как центру света и теплоты, следуют различия в климатах и во временах дня и года. Так как земля развивает в себе и порождает из себя все эти различия, то она составляет индивидуальное мировое тело, данную особую индивидуальность. «В своем процессе она состав-

---

[1] Там же, § 279 и сл., стр. 148—157.
[2] Там же, § 281, стр. 157—161.

ляет отрицательное единство абстрактных элементов, находящихся вне друг друга, следовательно, она составляет реальную индивидуальность» [1].

II. Физика обособленной индивидуальности.

1. Удельный вес.

Индивидуальный пункт единства находится не только вне материи, как в случае всеобщей тяжести, но и в самой материи, а потому Гегель называет эту часть своей Философии природы, посвященную обособленной индивидуальности, «индивидуализирующею механикою». Тела не только в общем обладают тяжестью, но и в частности каждое из них имеет свою удельную тяжесть или удельный вес, благодаря которому, например, золото при равном объеме в девятнадцать раз тяжелее воды. Обыкновенно, вес объясняют плотностью, т. е. тем, что тело А занимает большее количество частей в одном и том же пространстве, чем тело В, следовательно, некоторые части этого пространства остаются пустыми; в теле А меньше пустых промежутков, т. е. пор, чем в В, а потому оно плотнее и обладает бо̀льшим удельным весом [2]. Существование пор допускается атомистическим учением о телах, т. е. механическою физикою, против которой уже Кант боролся, как против метафизической фикции, противоречащей опыту; он противополагал ей динамическую теорию, согласно которой плотности объясняются не бо̀льшим количеством частей, а большею напряженностью наполняющей пространство силы, следовательно, определяются не как экстенсивные, а как интенсивные величины [3].

2. Сцепление и связность.

Тела состоят из материальных внеположных частей, но они объединяют их каждое по-своему: эта связь есть сцепление (Cohäsion); между различными телами она является в форме прилипания (Adhäsion), а как связь частей одного и того же тела друг с другом, она называется связностью (Cohärenz). Прилипание есть сцепление, направленное наружу, а связность есть внутреннее сцепление. Примерами прилипания могут служить пластинки стекла или металла, прикасающиеся гладкими поверхностями, вода, смачивающая твердые тела, поднятие жидкостей в волосных трубках (капиллярность) и т. п.

Благодаря своему сцеплению, тела оказывают противодействие внешнему давлению и толчку. Если они при этом противодействии в то же время уступают, то их объем вследствие внешнего давления уменьшается, что соответствует отрицанию, которое претерпевается ими. Если они после удаления, благодаря собственной силе, тотчас восстановляют свой объем, как например воздух, то в этом состоит их эластичность, которая опять отрицает испытанное отрицание и

---

[1] Там же, § 283—285, стр. 169 и сл. Ср. § 306, стр. 235. Ср. § 286.
[2] Там же, § 287—289, стр. 178—186.
[3] Там же, § 290—293, стр. 187—191. Ср. наст. соч., юбил. изд., т. IV (4 изд.), кн. II, гл. VI, стр. 424—428.

потому определяется Гегелем, как двойное отрицание или абсолютная отрицательность. Вследствие эластичности, благодаря которой объем тела уменьшается и опять восстановляется, внутренние части тела меняют место так, что они находятся и не находятся в одних и тех же местах. Характер **движения**, которое Зенон пытался отрицать, состоит именно в том, что тело находится и в то же время не находится в одних и тех же местах: поэтому нет более наглядного доказательства против Зенона, чем эластичность тел. «В случае эластичности материальная частица (атом, молекула) в одно и то же время положительно занимает свое пространство, **находится** в нем и в то же время не находится, будучи количеством в форме экстенсивной величины и в то же время в форме только интенсивной величины» [1].

3. Звук.

Определения внеположности материальных частей и их взаимнопроникновения противоположны друг другу и сменяют друг друга: в этой смене состоит **дрожание** тела в нем самом или его внутреннее **колебание**, волнообразно распространяющееся через воздух и воспринимаемое, как стук, шум, звук, тон и т. д., соответственно свойствам и форме сцепления колеблющегося тела. Удар молотка стучит, вода шумит, стекло и колокол звучат, струна издает тон и т. д. Здесь мы переходим от понятия эластичности к понятию звука. «Отрицание внеположности материальных частей так же отрицается, как восстановление их внеположности и их сцепления. Это **единое** тожество, как смена уничтожающих друг друга определений, это внутреннее дрожание тела в нем самом есть **звук**» [2].

Числа колебаний, измеряемых продолжительностью их во времени, дают различия глубины и высоты тона, отношений тонов, октавы, гармонии и дисгармонии и т. п. «Поэтому в царстве звуков и **тонов** их дальнейшие различия, их гармония и дисгармония основываются на **числовых отношениях** и их более простом или более запутанном и отдаленном согласовании» [3].

Чем больше число колебаний в данное время, тем выше тон. Колебания образуют последовательность во времени, вследствие чего Гегель называет звук переходом «материальной **пространственности** в материальную **временность**». В освобождении от материальной пространственности заключается уже проявление чего-то субъективного и духовного; в этом состоят сущность и **значение** звука, а также непосредственное впечатление и действие тонов. «Качества звука вообще, а также расчлененного звука, тона, зависят от плотности, сцепления и от специфических особенностей в сцеплении звучащего тела, так как идеальность или субъективность, составляющая дрожание, будучи отрицанием указанных специфических свойств, имеет их своим содержанием и определением; таким образом это дрожание и самый звук проявляют специфические особенности соответственно этим свойствам, и инстру-

[1] Гегель, т. VII, отд. I, § 293—298, стр. 195—205.
[2] Там же, § 299.
[3] Там же, § 301, стр. 211 и сл.

менты обладают своеобразным звуком и тембром». «Говоря о тоне тел, мы вступаем в новую высшую сферу; тон затрагивает нашу внутреннюю чувствительность. Он говорит внутренним сторонам души, так как он сам есть внутреннее, субъективное» [1].

4. Теплота.

Мало того, что тело дрожит и производит распространяющееся колебание; оно должно, чтобы сформировать себя, разложить свой материальный состав и перейти в бесформенное состояние. Этот «триумф абстрактной однородности материи над специфическою определенностью» есть теплота, производимая трением, ударом, толчком, ковкою, сверлением и т. п., химическими реакциями, в особенности горение. Она состоит в расширяющей деятельности, сообщается другим телам, переходит в них, проводится ими, образует измеримые величины (количества тепла) и принадлежит к числу специфических свойств тел: каждое тело обладает своею удельною теплотою, т. е. заключает в себе определенное количество тепла, а потому способно и воспринимать лишь определенные величины тепла. В этом состоит теплоемкость тела. Теплота служит причиною изменений в сцеплении и перехода тел из твердого в жидкое и газообразное состояние, причем, как говорят физики, теплота связывается или становится скрытою. Проводимость тел обусловлена характером сцепления. Чем тело бессвязнее, как например шерсть, тем более оно удерживает теплоту, тем хуже оно проводит ее. Наоборот, сцепление в форме сплошной непрерывности, как например в металлах, не удерживает теплоту, а скорее содействует ее распространению. Отсюда различие между хорошими и дурными проводниками тепла.

Гегель оспаривает учение о теплоте, как веществе с особою материальною самостоятельностью, представление о тепловой материи, которая переходит из одного тела в другое, а также может быть задержана, связана, может сделаться недоступною восприятию или скрытою. Он оспаривает также представление о связанной или скрытой теплоте, потому что оно предполагает существование тепловой материи и зависит от него. «Здесь, как и везде в философии природы, мы заняты лишь тем, что ставим на место категорий рассудка мысленные отношения умозрительного понятия и сообразно им понимаем и определяем явления [2].

III. Физика цельной индивидуальности [3].

1. Закон и формы полярности.

Под «цельною индивидуальностью» Гегель понимает внутреннее определение формы и самообразование физического тела, доходящее до границы жизни, но не переступающее ее. Ни в одной области природы

[1] Там же, § 300, прибавл., стр. 205—207.
[2] Там же. Теплота, § 303—306, стр. 224—239 (стр. 237.)
[3] Там же, гл. III, § 308—336, стр. 239—422.

не является для философии основная идея умозрительного мышления в такой наглядной форме, как здесь. Эта основная идея, как ее понимали многие глубокие мыслители, создавшие эпоху в философии, вроде Гераклита, Николая Кузанского, Джордано Бруно, Лейбница, Шеллинга и Гегеля, есть учение об абсолютном единстве противоположностей (coincidentia oppositorum). Противоположность себе самому, т. е. внутреннее противоречие и примирение его, это contradictio in subiecto, как мы его назвали, составляет основную тему всей Логики Гегеля, и это уже известно нам [1].

Если перевести этот принцип из логики тотчас же в область физики, то противоположность или дуализм в одном и том же субъекте есть полярность, закон которой состоит именно в том, что тожественное диференцируется или распадается на противоположности, а противоположное (различное) отожествляется, т. е. соединяется; иными словами, одноименные полюсы отталкиваются, а разноименные притягиваются, индиферентное диференцируется, а заключающее в себе различия становится индиферентным. Если полярную противоположность проявляют конечные пункты одного и того же линейного тела, то процесс их противоположения и нейтрализации есть магнетизм: конечные пункты играют роль полюсов, в отношении к общему земному магнетизму они называются северным и южным магнетизмом, а средняя точка магнитной палочки есть пункт безразличия. Если полярно противоположны плоскости различных тел, то процесс их противоположения и нейтрализации есть электричество, и полюсы его суть положительное и отрицательное электричество. Если полярно противоположны целые физические тела, тела в их полном объеме, то процесс их противоположения и нейтрализации есть химический процесс или химизм.

2. Единство явлений полярности.

Уже Шеллинг в своей философии природы рассматривал магнетизм, электричество и химизм, как основные формы динамического процесса и его ступени. Так как в них основная идея философии тожества выражается чрезвычайно отчетливо, то он назвал их «категориями физики» [2]. Гегель следует здесь во всех существенных вопросах примеру Шеллинга, как это видно из его рассуждений. «Магнетизм есть одно из определений, которые должны были представиться существенными, когда явилось предположение, что понятие существует в природе, и возникла идея философии природы. В самом деле, магнит выражает в простой наивной форме природу понятия и притом в его развитом виде, как умозаключение. Полюсы суть чувственно существующие концы реальной линии (прута или даже тела, более широко распространяющегося по всем измерениям): но, как полюсы, они обладают не чувственною механическою реальностью, а идеальною; как полюсы, они абсолютно неразделимы. Точка безразличия, в которой они имеют свою субстанцию, есть единство, заключающее их в себе, как определения

[1] Ср. выше, кн. II, гл. XVII, стр. 511 и сл.

[2] Ср. наст. соч., юбил. изд., т. VII (2 изд.), кн. II, отд. III, гл. IX, стр. 332—349, гл. XII, стр. 430—440 (стр. 432).

понятия, так что они имеют смысл и существование только в этом единстве, и полярность есть отношение только таких моментов. Кроме поставленного таким образом определения, магнетизм не имеет более никаких особых свойств. Поворачивание отдельной магнитной иглы к северу и вместе с тем к югу есть явление всеобщего *земного магнетизма*». «Если кто-либо думает, что в природе нет мысли, то ему можно показать ее здесь. Явление магнетизма само по себе в высшей степени поражает, но оно становится еще удивительнее при попытке осветить его мыслью. Поэтому магнетизм был поставлен во главе Философии природы в самом ее начале. Рефлексия говорит, правда, о магнитной материи, но ее нет в явлении; в настоящем случае действует чистая нематериальная форма, а не что-либо материальное». «Одноименные полюсы отталкиваются, а разноименные притягиваются. Это явление составляет *всю теорию* магнетизма» [1].

«Здесь следует посвятить несколько слов признанному в современной физике, даже приобревшему основное значение учению о *тожестве* магнетизма, электричества и химизма. *Противоположность* формы в индивидуальной материи приобретает более реальный характер электрической противоположности и еще более реальный характер *химической* противоположности». «Поэтому следует считать существенным прогрессом эмпирической науки признание тожества этих явлений, которое привело к тому, что явились термины электро-химизм или даже магнито-электро-химизм. Однако *частные формы*, в которых существует общее, и их *частные проявления* нужно также существенно *отличать друг от друга*. Поэтому название магнетизм нужно давать определенной форме и ее проявлению в сфере образа, как такового, относящемуся только к *пространственным определениям*, а название электричества также должно применяться лишь к специально сюда относящимся явлениям. Первоначально магнетизм, электричество и химизм рассматривались совершенно отдельно, без связи друг с другом; они считались самостоятельными силами. Философия усмотрела их *тожество*, *однако* вполне определенно *сохраняя различие* между ними» [2].

3. Различие между явлениями полярности.

Форма обнаруживается здесь не под влиянием внешней силы и не в виде уничтожения материальности; без всякого импульса тело обладает в себе скрытым геометром, который, как вполне определенная форма, организует его извне и изнутри. Это ограничение снаружи и изнутри необходимо для индивидуальности. Поэтому поверхность тела ограничена формою, оно отделено от других и проявляет свою специфическую определенность без внешнего воздействия, в состоянии покоя. Описываемое нами определение принадлежит неорганическому образу в отличие от органического.

Получающийся при этом образ характеризуется тем, что пространственные определения формы здесь суть лишь рассудочные определе-

[1] Гегель, VII, отд. I, 312, стр. 246 и сл., прибавл., стр. 251.
[2] Там же, § 313, стр. 256—258.

ния: прямые линии, плоские поверхности и определенные углы. Форма, возникшая при кристаллизации, есть немая жизнь, чудесным образом пробуждающаяся в чисто механических, повидимому, извне определяемых камнях и металлах и обнаруживающаяся в особых образах, как органическое и организующее стремление. В кристалле форма материи получается не извне, а сама составляет цель, действуя в себе и для себя. Таким образом в воде находится невидимый зародыш строящих сил. Этот образ правилен в строжайшем смысле, однако так как он не есть еще процесс в себе самом, то он составляет лишь правильность в целом, так что части вместе составляют эту единую форму [1].

В электричестве полюсы свободны, а в магнетизме—не свободны. Поэтому в электричестве они составляют отдельные тела, так что в них полярность имеет совершенно иной характер, чем лишь линейная полярность магнетизма. Химический процесс есть процесс формирования реально индивидуализированной материи [2].

Деятельность формы есть не что иное, как деятельность понятия вообще: она полагает тожественное различным и различное тожественным, следовательно, здесь, в сфере материальной пространственности, она полагает тожественное в пространстве различным, т. е. удаляющимся (отталкивающимся), а различное в пространстве тожественным, т. е. приближающимся и соприкасающимся (притягивающимися. Эта деятельность, так как она совершается в материальном теле, однако, абстрактно (только в такой форме она есть магнетизм) имеет лишь линейное распространение. Закон магнетизма выражается следующим образом: одноименные полюсы отталкиваются, а разноименные притягиваются, одноименные враждебны, а разноименные дружественны. Таким образом дружественные отношения разноименного и враждебность одноименного не суть вообще последующее или частное проявление уже существующего, своеобразно определенного магнетизма, а выражают не что иное, как природу самого магнетизма, и вместе с тем чистую природу понятия, когда оно полагается в эту сферу, как деятельность [3].

Магнитная полярность существует в одном и том же теле. Для электричества необходимы два различные тела, приходящие вследствие трения или прикосновения в состояние противоположности или напряжения, которое разряжается искрою и ударом, световым явлением и механическим сотрясением. Механическая самостоятельность двух электрических напряженных тел остается неизменною. Прежде различали электричество от трения и от соприкосновения и первое, следуя чувственному представлению, называли соответственно телам, в которых впервые были замечены электрические явления, стеклянным и смоляным электричеством, а затем более отвлеченно стали называть его положительным и отрицательным электричеством.

Понимание магнитной и электрической полярностей совершенно искажается, если их рассматривать не как деятельность самого тела, а

---

[1] Там же, § 310, прибавл., стр. 241—244.
[2] Там же, § 313, прибавл., стр. 260.
[3] Там же, § 314, стр. 262 и сл.

как скрытых деятелей, выражаясь языком схоластики, как qualitates occultae, которые вращаются в некоторых телах, как в губке, и вызывают явления чрезвычайно специфического характера. В таком случае магнетизм и электричество принадлежат лишь к курьезам природы. «Тогда магнетизм есть особое свойство железа показывать на север, а электричество — свойство давать искру. Это свойство действительно встречается, но отсюда ничего более не выходит. Электричество представляется таким образом скрытым деятелем, наподобие того, как схоластики допускали скрытые свойства» [1]. «Все обладает электричеством; однако это неопределенное слово, не указывающее функции электричества. Мы же понимаем электрическое напряжение, как собственную самостоятельность тела, которая есть не что иное, как физическая цельность, причем она сохраняется в соприкосновении с другими телами. Это — собственный гнев, собственная вспышка тела, видимого нами: в этом явлении не участвует никто, кроме самого тела, а тем менее — чуждая материя». «Электричество вовсе не есть специфическое явление, возникающее только в янтаре, сургуче и т. д.: оно находится в каждом теле, соприкасающемся с другим». «Гневная самость тела выступает в каждом из них, когда оно раздражено: все они обнаруживают эту жизненность в отношении друг к другу» [2]. «Электричество в сфере физической цельности играет ту же роль, что и магнетизм в сфере формы» [3].

В магнетизме обнаруживаются различия в одном и том же теле. В электричестве каждое различие находится в особом теле, каждое различие самостоятельно, и не весь образ тела входит в этот процесс. Химический процесс есть цельность жизни неорганической индивидуальности, так как мы имеем здесь дело с цельными, физически определенными образованиями. Обе стороны, на которые распадается форма, составляют целые тела, каковы: металл, кислоты, щелочи, их истина состоит в том, что они вступают в отношение. Электрический момент присутствует здесь в том смысле, что эти стороны самостоятельны, чего еще нет в магнетизме. Однако нераздельное единство господствует в то же время над обеими сторонами; это тожество обоих тел, благодаря которому они опять возвращаются к магнитному отношению, отсутствует в электрическом процессе. Таким образом химический процесс есть единство магнетизма и электричества [4].

В магнетизме проявляется механическая деятельность, следовательно, только противоположность в деятельности движения; здесь нечего видеть, обонять, вкушать, осязать, т. е. нет света, цвета, запаха, вкуса, между тем как электрическая деятельность доступна чувственному восприятию. Электричество издает запах, оно чувствуется, как паутина, а также вызывает вкусовое ощущение, однако бестелесное. Вкусовое ощущение вызывается электрическим светом; на одном полюсе получается несколько кислый, а на другом — щелочный вкус. Наконец, кроме вкуса, являются также определенные фигуры: положительное

[1] Там же. Электричество, § 323—360, 324, прибавл., стр. 343—347.
[2] Там же, стр. 348.
[3] Там же, стр. 355.
[4] Там же. С. Химический процесс, § 326—425, 326, прибавл., стр. 361 и сл.

электричество дает продолговатую лучистую искру, а отрицательная искра более сконцентрирована в точку. Цвет, запах и вкус суть три определения обособленного индивидуального тела. Вместе со вкусом тело переходит к химическому реальному процессу. В химический процесс тела вступают не только запахом, вкусом и цветом, а как пахучая, обладающая вкусом, цветная материя[1] Отношение между ними состоит не в движении, а в изменении целых различных материй, в исчезновении их самостоятельности в отношении друг к другу[2].

Химический процесс основывается на химическом напряжении, в силу которого тела ищут и как бы жаждут друг друга, как например щелочь в отношении к кислоте и наоборот. Такие тела, по выражению Гегеля, «вдохновлены» взаимно, между тем как соединения химически невдохновленных взаимно тел, каковы сплавы металлов, смешение кислот, суть не химические соединения, а амальгамы (скопления тел). «Химический процесс аналогичен жизни; внутренняя возбудимость жизни, находимая нами в химических процессах, может вызвать изумление. Если бы этот процесс мог продолжаться *сам собою*, то это была бы жизнь; поэтому легко является желание объяснять жизнь химически»[3].

Реальный химический процесс имеет две главные формы: он состоит частью в уничтожении различий, или нейтрализации, частью в диференцировании, или разделении; это — *процессы соединения и разложения*. Впервые, благодаря искусству анализа, физические элементы были разложены на простые химические элементы. Под физическими элементами разумелись воздух, огонь, вода и земля, соответственно небесным телам, солнечному, лунному, кометообразному и планетному (земному). Воздух был элементом безразличия, огонь и вода — элементами различия или противоположности, а земля — индивидуальным элементом. Химические элементы суть «абстракции» физических, и притом химический элемент безразличия, соответствующий воздуху, есть *азот*, химические элементы различия или противоположности, соответственно огню и воде, суть *кислород* и *водород*, индивидуальный химический элемент, соответствующий земле, как физическому элементу, есть *углерод*[4].

Первою формою процесса «соединения» Гегель называет *гальванизм*, который он сперва (еще в Иене) считал переходом от химического процесса к жизни организмов, а в более раннем издании Энциклопедии рассматривал, как завершение электрического процесса[5]. В гальванической деятельности он видел не животное электричество, как сам Гальвани, а электричество прикосновения подобно Вольта, который впервые правильно взглянул на этот процесс и вместо мускулов и нервов взял металлы (цинк и медь). Но так как пластинки соединялись сырою тканью или папкою, и сам Вольта различал влажные и сухие провод-

[1] Там же, § 323, 324, 326, стр. 354, 346, стр. 339, 361.
[2] Там же, § 326, прибавл., стр. 361.
[3] Там же, стр. 336.
[4] Там же, § 328, стр. 369 Ср. наст. соч., кн. II, гл. XXIV, стр. 610.
[5] Гегель, VII, отд. I. 1. Соединение, § 330, a. Гальванизм, стр. 379—398. О Гальвани и Вольта ср. наст. соч., юбил. изд., т. VII (2 изд.), кн. II, отд. I, гл. XX, стр. 332—336.

ники, то Гегель полагал, что в вольтовом столбе присутствует не только электричество; различие воды и металла имеет совершенно иной характер, и они играют рол не только проводников. Здесь, по мнению Гегеля, электрический процесс служит причиною химического, а не задерживается водою, как ошибочно предполагали, считая ее изолятором. «Это самое абсурдное мнение, так как вода есть самый лучший проводник, лучше металла, и этот абсурд явился потому, что деятельность приписывали только электричеству и обращали внимание только на свойство проводимости» [1].

Тела побуждаются не к простому смешению, а к такому соединению, вследствие которого они проникают друг друга, теряют свои различные свойства и приобретают новые общие, химическим притяжением или, как говорят, сродством (affinité), которое они проявляют друг к другу, но не друг с другом. Это сродство заключается в их химическом различии или противоположности, стремящихся к нейтрализации. Реальный химический процесс осуществляется в своей полноте или цельности тогда, когда нейтральные, т. е. происшедшие из химического соединения тела относятся химически друг к другу так, что составные части одного проявляют более сильное сродство к частям другого, а потому стремятся выступить из существующего соединения или разложиться и вступить в новое соединение. В этом именно состоит, так называемое, избирательное сродство, для объяснения которого Гегель прибегает к сочинению Бертоле «Statique chimique». Эти нейтральные тела, вступая опять в отношение друг к другу, осуществляют вполне реальный химический процесс, так как его сторонами служат такие реальные тела. «Однако такие тела, будучи нейтральными друг к другу сами по себе, не проявляют различий друг к другу. Здесь происходит распадение общей нейтральности на частности и, таким образом, обособление различий химически взаимно вдохновленных тел, так называемое, избирательное сродство — образование новых особых нейтральностей благодаря разделению существующих» [2].

Конечно, «сродство», «избирательное сродство» суть в конце концов лишь слова; в отношении к ним вполне применимо замечание Мефистофеля в беседе с учеником: «Химия называет это манипуляциями природы (encheiresin naturae)».

4. Цвета.

В третьей главе своей физики, посвященной цельной индивидуальности, Гегель исследует три различаемые им главные стороны: «образ», «свойства обособленных тел» и «химический процесс». В изложении первого вопроса важную роль играет магнетизм, а во втором — электричество; заглавием и темою третьего отдела служит химический процесс. Пользуясь понятиями и выражениями самого Гегеля, мы уже с возможною краткостью показали, в какой мере единство противоположностей или полярность составляет сущность цельной индивидуальности, и в

[1] Гегель, VII, отд. I, § 330, прибавл., стр. 393—395.
[2] Там же, § 333. d. Процесс в его цельности, стр. 405—407.

каком смысле магнетизм, электричество и химизм образуют ступени полярности. Однако остался еще один вопрос, касающийся свойств обособленных тел и их отношения к свету: это учение о цветах [1].

Из биографии Гегеля мы знаем уже, что он был неизменным почитателем и другом Гете, а также сторонником и защитником его учения о цветах, подобно Шопенгауеру, своему злейшему врагу, который никогда не упоминал об этом согласии своем с Гегелем так же, как и Гегель, который, конечно, знал об этом согласии, но вообще, неизвестно по каким основаниям, ни разу не упомянул имени этого противника [2]. Оба философа защищали учение Гете о цветах и оспаривали теорию Ньютона, впрочем исходя из различных оснований: Гегель, опираясь на физику, а Шопенгауер — на физиологию [3].

Согласие с Гете, между прочим и в учении о цветах, глубоко обосновано в сущности философии Гегеля, и притом в особенности в его философских взглядах на свет. «Существует два господствующих представления о цветах: одно, защищаемое нами, состоит в том, что свет есть нечто простое; другое представление, именно учение, что свет сложен, прямо противоположно всякому понятию и составляет грубейшую метафизику». «Этот вопрос, именно, как нужно смотреть на свет, следует решить философски». «Согласно известной теории Ньютона, белый, т. е. бесцветный, свет состоит из пяти или семи цветов, причем сама теория точно не знает этого числа. Трудно найти достаточно сильные выражения, характеризующие варварство этого представления, будто и в вопросе о свете нужно хвататься за худшую форму рефлексии, понятие сложения, и будто светлое состоит из семи форм темноты, как если бы прозрачная вода составлялась из семи землистых веществ» [4].

По учению Ньютона, цвета суть первоначальные, однородные, неразложимые виды света, возникающие вследствие различной преломляемости света, как это видно из семи призматических цветов: фиолетового, голубого, синего, зеленого, желтого, оранжевого и красного. «Каждый из этих цветов первоначален, всегда существует в свете в готовом виде отдельно от других цветов, и призма, например, лишь обнаруживает уже существовавщее различие цветов, а не возникающее под влиянием ее действия: подобно этому мы видим в микроскоп, например, чешуйки на крыле бабочки, невидимые простым глазом. Вот рассуждение!» [5]

Всю эту теорию Гегель ожесточенно оспаривает, что касается неразложимости и первоначальности цветов, не соглашаясь с тем, что призма лишь обнаруживает их, а вовсе не содействует возникновению их, не проявляет помрачающую деятельность. «Известнейшее внешнее помрачающее средство есть призма, помрачающая деятельность которой зависит от двух обстоятельств: во-первых, от ее внешнего огра-

---

[1] Там же, § 320, стр. 298—335.
[2] Ср. наст. соч., кн. I, гл. VII, стр. 141—164.
[3] Ср. наст. соч., т. IX (2 дополн. изд.), кн. II, гл. III, стр. 189—203.
[4] Гегель, VII, отд. I, § 320, стр. 303 и сл., прибавл., стр. 307 и сл.
[5] Там же, стр. 311 и сл.

ничения, на ее краях; во-вторых, от ее призматической формы, неравенства поперечника ее по направлению от целой ширины одной ее стороны до противоположного угла. К числу недостатков теорий цветов относится между прочим и то, что в них не объяснено свойство призмы производить помрачающее действие и, в особенности, неравенство этого помрачения соответственно неравенству и поперечника различных частей» [1].

Все цвета суть светлые и темные; они составляют единство того и другого, единство этих двух противоположностей светлого и темного, сочетание света и тьмы, по учению Гете. Каждый цвет заключает в себе противоположность, а потому и Шопенгауэр говорит о полярности цветов. «Истина», говорит Гегель о противоположности света и тьмы, «есть единство обоих: свет, не распространяющийся в тьму, а проникнутый ею, как сущностью, именно в ней субстанциируется и материализуется. Он не проникает в нее, не освещает ее, не преломляется в ней, на самом деле преломленное в себе самом понятие, как единство света и тьмы, выражает в своей субстанции свою самость, различие своих моментов. Это веселое царство цветов и его живое движение в игре цветов» [2].

Таково основное учение о свете, в изложении которого Гегель стоит на стороне Гете против Ньютона. «Объяснением цветов, соответствующим понятию, мы обязаны Гете, внимание которого было издавна обращено на цвета и свет, в особенности с точки зрения живописи, и его чистое простое чувство природы, первое условие поэтического творчества, должно было бороться против варварской рефлексии Ньютона». «Он понимал это явление просто, а истинный инстинкт разума состоит в том, чтобы понимать явление с той стороны, с которой оно представляется проще всего. Дальнейшие явления возникают вследствие сплетения первичного феномена с множеством условий; если начать с последних, то становится трудно познать сущность». Помраченное светлое есть желтый цвет, освещенное темное есть голубой цвет, отсюда голубой цвет неба. «У Гете был бокал из богемского стекла, края которого он изнутри покрыл отчасти черною, отчасти белою бумагою, и он был голубым и желтым. Это называл Гете первичным феноменом» [3].

---

[1] Там же, § 320, стр. 302.

[2] Там же, стр. 309.

[3] Там же, стр. 317—319. Такой стакан получил Гегель летом 1821 от Гете с посвящением: «Первичный феномен рекомендует себя абсолютному». Ср. наст. соч., кн. I, гл. XI, стр. 162 и сл.

Гегель говорит также, в духе объяснений Гете, об энтоптических цветах, которые были открыты его другом физиком Томасом Зебеком в Нюренберге в 1813 г. (стр. 327 и сл.), о дополнительных цветах, которые Гете называет вызванными цветами, так как они вызываются субъективными процессами зрения (стр. 325 и сл.) и о цветовой символике (стр. 324 и сл.): «Красный цвет есть цвет королевский, он побеждает и вполне проникает тьму; желтый цвет есть цвет благородный, развлекающий своею силою и чистотою; красный цвет выражает серьезность и достоинство, привлекательность и милость, голубой цвет выражает кроткое и глубокое чувство» и т. д. Об энтоптических цветах ср. мое сочинение «Erinnerungen an Moritz Seebeck» (Гейдельберг 1886), приложение: Гете и Томас Зебек, стр. 119—121.

5. Переход к органике.

Мы показали уже, как глубоко коренится в философии Гегеля согласие с учением Гете о цветах, вовсе однако не победившим физику Ньютона и его теорию света. Логическая идея единства противоположностей господствует в философии природы Гегеля, особенно в «физике цельной индивидуальности», в учении о магнетизме, электричестве и химизме. Его учение о цветах есть не что иное, как применение этой основной идеи к противоположности света и тьмы [1].

Так как химический процесс уничтожает и в то же время производит индивидуальное тело, то он аналогичен жизни. Однако он погасает и неспособен продолжаться и вновь начинаться сам собою, поэтому он еще не заключает в себе жизни и принадлежит к неорганической природе, составляя высшее явление и ступень ее: он составляет переход от неорганической к органической природе, «от прозы к поэзии природы». Поэзия природы есть огонь жизни, пожирающий сам себя и вечно вновь зажигающий сам себя: «неисчезающий огонь, огонь жизни, который Гераклит называл душою, считая сухие души самыми лучшими». В самом деле, мышление есть вечно живой огонь в его чистейшей форме, и этот огонь господствует в сухих душах.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ. С. ОРГАНИКА [2].

I. Геологический организм.

В системе логики жизнь составляет одну из высших категорий, так как она есть первая ступень в реализации идеи, которая будучи самоцелью объектирует или осуществляет не что иное, как себя. Жизнь есть самопорождение и осуществляется в тех трех процессах, которыми организм отличается от химизма: она есть самоформирование или расчленение, самосохранение или питание (ассимиляция) и размножение или рождение. Логика показала уже это, исходя из понятия жизни [3].

В полном согласии с этим логическим развитием идеи Гегель говорит следующее в последней части своей Философии природы, переходя от растительного к животному организму в конце органики: «Животный организм, как живая всеобщность, есть понятие, проходящее через свои три определения, как умозаключения, из которых каждое заключает в себе одну и ту же цельность субстанциального единства и в то же время переходит в другое соответственно определению формы: таким образом из этого процесса вытекает обладающая бытием цельность. Живое существует и вступает в отношения только, как такой воспроизводящий себя про-

---

[1] Гегель, т. VII, отд. I, § 336, прибавл., стр. 419—422.
[2] Органическая физика, § 337—376, стр. 423—696.
[3] Ср. наст. соч., кн. II, гл. XXII, стр. 574—577.

цесс, а не как нечто сущее; оно существует только постольку, поскольку оно делает себя тем, что оно есть: это предшествующая цель, составляющая в то же время лишь результат. Поэтому организм, как и растение, нужно рассматривать с следующих сторон: во-первых, как индивидуальную идею, которая в своем процессе относится только к себе самой и совпадает с собою внутри себя, — органическая форма; во-вторых, как идею, которая вступает в отношения со своим иным, со своею неорганическою природою, и идеально включает ее в себя, — ассимиляция; в-третьих, как идею, вступающую в отношение к такому иному, которое само есть живой организм, так что она таким образом в ином вступает в отношение к себе самой, — рождение»[1].

1. История земли. Части земли.

Земля, правда, не есть живое тело, как растение, животное, человек, но она есть основание и почва, совокупность и система всех живых существ, возникающих из ее недр и возвращающихся в нее; поэтому Гегель называет ее «организмом в себе» и говорит о жизни земли, как о «геологическом организме». Растение живет, так как оно есть тело, само себя формирующее, питающее и размножающееся; однако оно состоит из множества живых индивидуумов и лишено единства действительной индивидуальности, того центрального единства, которое Аристотель называет μεσότης, а Гегель самостью или субъективностью. В связи с этим центральным единством впервые даны самоощущение и движение, системы чувствительности, раздражительности и воспроизведения, характеризующие животный организм, жизнь в ее совершенной форме. Соответственно этому Гегель различает три вида или ступени естественной жизни: геологический, растительный и животный организм или царство земли (царство минералов), царство растений и царство животных[2].

Безжизненное не имеет истории. Земля имеет историю и показывает этим, что она живое существо; мифология говорит о матери-земле, наука рассуждает о плодородии, возрасте и истории земли, которая составляет объект геогнозии. История возникновения и космического образования земли принадлежит прошлому и входит в научную космогонию. Эта наука описывает возникновение земли, как одной из позднейших планет, ее положение относительно солнца и луны, наклонение земной оси к ее пути (к эклиптике), магнитную ось, последовательность состояний земли вплоть до образования земной коры, которая отделяет внутренность земли от атмосферы. В ближайшем отношении к оси эклиптики и земного магнетизма находится распределение воды и суши, расширение суши на севере, разделение и заострение ее частей на юге, дальнейшее обособление на старый и новый свет и дальнейшее разделение первого на

[1] Гегель, т. VII, отд. I, § 352, стр. 557.

[2] Там же, § 327—338, стр. 423—430. О категориях чувствительности, раздражительности и воспроизведения. Ср. наст. соч., кн. II, гл. XXI, стр. 576 и сл.

части света, отличающиеся друг от друга и от нового мира своим физическим, органическим и антропологическим характером и смежные с частью света, более молодою, еще незрелою [1]. Земля не расчленяет сама себя, как животный организм; она обладает этими частями лишь потому, что занимает определенное место в солнечной системе, определенное место в ряду планет. Члены земного организма на самом деле находятся вне друг друга и потому бездушны. Земля есть лучшая из всех планет, средняя индивидуальная планета. Этот характер она получила благодаря указанным отношениям; если бы недоставало одного из этих моментов, земля перестала бы быть тем, что она есть. Земля представляется мертвым продуктом, однако она сохраняется всеми этими условиями, составляющими одну цепь, единое целое» [2].

Характерное различие между старым и новым светом состоит в том, что последний (Америка) в своих двух частях представляет неразвитое раздвоение, между тем как первый с его тремя частями составляет совершенное, развитое и примиренное раздвоение: Африка и Азия образуют противоположность, а Европа есть примирение противоположностей, «разумная часть земли, равновесие рек, долин и горных стран, заключающее в своем центре Германию. Следовательно, части земли разделены не случайно ради внешнего удобства, а представляют существенные различия» [3].

Земля есть космическое местопребывание человечества; люди, в особенности культурные народы старого мира, играют роль носителей всемирной истории, осуществляющей прогресс в сознании свободы, к выдающимся вершинам которого относятся немецкая реформация и философия; значение этих явлений в жизни человечества подробнее будет развито в философии истории. Всемирная история есть процесс, в котором реализуется абсолютная идея, единство истины и добра: в этом состояло заключение системы логики. Отсюда выясняется значение, принадлежащее земле по учению Гегеля: она служит ареною всемирной истории, т. е. высшего развития духа; она составляет в то же время наиболее высоко развитое мировое тело и образует необходимое звено в процессе идеи. Поэтому Гегель говорит: всеобщий абсолютный процесс, который нужно выдвинуть на первый план в земном процессе, «есть процесс идеи, в себе и для себя сущий процесс, которым создана и сохраняется земля». Однако это творение, не случившееся однажды, а вечное; оно происходит вечно, так как бесконечная творческая сила идеи есть постоянная деятельность. Этому вечному значению земли вовсе не противоречит то, что Гегель считает ее, как продукт природы, в то же время явлением, возникшим и преходящим согласно словам писания: «Земля и небо прейдут». Мы знаем уже, что, по учению Гегеля, время и вечность в такой же мере не противоположны друг другу, как конечное и бесконечное. В истории мира исчезло многое такое, что однако имеет и сохраняет вечное значение. Точно так же земля, как член идеи, имеет вечное

---

[1] Гегель, т. VII, отд. I, § 339, стр. 431.
[2] Там же, прибавл., стр. 422.
[3] Там же, § 339, прибавл., стр. 440—442.

значение и, будучи продуктом природы, имеет историю, т. е. возникновение и развитие во времени. «Что земля имела историю, т. е. ее свойства суть результаты последовательных перемен, это видно непосредственно из самих ее свойств»[1].

Гегель различает в процессе земли три стороны: 1) идеальную, соответственно которой земля имеет назначение быть сценою всемирной истории; 2) жизненность и плодородие, которые дают начало субъективной жизни и приписываются в учении Гегеля метеорологическому процессу; 3) историческую или геогностическую, соответственно которой ее теперешнее состояние есть результат последовательных перемен, ряда глубоких переворотов, принадлежащих далекому прошлому. Свидетельством таких переворотов служит растительный и животный мир, погребенный на большой глубине огромными пластами в странах, где подобные виды животных и растений более не встречаются[2].

2. Земная кора. Вулканизм и нептунизм.

Что касается теорий развития земли, между собою борются два направления: вулканизм и нептунизм; первая теория утверждает, что земля получила свою форму, напластования, горные породы и т. д. благодаря огню, а вторая считает все это результатом действия воды. «Оба принципа должны быть признаны существенными, но они сами по себе односторонни и формальны. В кристаллическом сложении земли огонь еще в такой же мере деятелен, как вода: в вулканах, источниках, в метеорологическом процессе вообще»[3].

Если бы Гегель дожил до появления второй части Фауста Гете, он встретил бы в Гете решительного и насмешливого противника вулканизма и теории геологических переворотов. В этом вопросе Гете стоял на стороне Вернера, основателя геологии и нептунизма. «Сорок лет тому назад», пишет Гегель в 1830, «во времена Вернера, об этом много спорили», именно о вулканизме и нептунизме[4].

В сложении земной коры нужно различать слои и напластования, горные и рудные породы, а в минеральных — каменные породы и металлы. Геогнозия в узком смысле состоит в исследовании горных пород, а ориктогнозия — в исследовании месторождений руды, на котором основывается горное дело. Как и в исследовании частей земли, Гегель старается определить в формировании земной коры ход развития и связи между процессами, отмечая противоположности и примиряющие их переходы. Первичною или основною породою, ядром и основою земной коры он считает гранит, эту «земную троицу», так как он «состоит из трех основных частей: кварца, слюды и полевого шпата; противоположности в земной коре составляют гранит и первичная известь, а переходными формациями служат вторичные (флецовые) по-

[1] Там же, § 339, прибавл., стр. 433 и сл.
[2] Там же, стр. 404.
[3] Там же, стр. 433.
[4] Авр. Готлиб Вернер (1750—1817), с 1775 профессор минералогии и горного дела в горной академии во Фрейберге в Саксонии. Его «Neue Theorie über die Entstehung der Gänge» явилось в 1791.

роды и наносная земля. Он хвалит Вернера за то, что Вернер обратил внимание на важные связи между формациями земной коры; он упоминает также Стефенса, который в своих позднейших сочинениях указывал на существенную противоположность между гранитными и известковыми породами; это была «одна из лучших его догадок среди часто грубых и неразвитых проявлений дикой фантазии, не руководимой понятиями» [1].

Последний член, переход от вторичных пород к наносной земле, есть смешение и абстрактное напластование глины, песку, извести, мергеля, нечто совершенно бесформенное. От двух противоположных формаций, гранитной и известковой, на их крайних границах существуют переходы из царства неорганической природы в органическую, зачатки органических образований в геологическом организме: такими переходными формами служат торф, имеющий минеральный и в то же время растительный характер, и известь, не кристаллическая, которая, в виде мрамора, вполне относится к минералам, а более размельченная известь, встречающаяся отчасти во вторичных породах, отчасти в наносной земле и служащая материалом, из которого строится скелет животных [2].

3. Возникновение жизни. Generatio aequivoca.

Геологический организм, расчленившийся на сушу и море, готов оживиться и везде дает начало точечной жизни. Возникновение жизни путем процесса рождения есть генерация в настоящем и истинном смысле, в единственном значении этого слова: generatio univoca, называемой также generatio ex ovo, так как в этом случае живой индивидуум возникает из семени, тогда как возникновение жизни из потенций неорганической природы может быть признано рождением лишь в ненастоящем или двусмысленном значении этого слова и потому называется generatio aequivoca.

В настоящем случае идет речь о generatio aequivoca, о самопроизвольном зарождении, так как само собою разумеется, что индивидуумы должны уже быть налицо, чтобы производить однородные индивидуумы, следовательно, generatio aequivoca необходимо бывает раньше, чем generatio univoca или ex ovo и обусловливает его. «Суша и в особенности море, как реальная возможность жизни, в каждой точке порождает точечную, переходящую жизнь, лишаи, инфузории, бесчисленное множество фосфоресцирующих живых точек в море. Однако generatio aequivoca, самопроизвольное зарождение, имея объективный организм вне себя, должно ограничиваться такою точечною организацией, не получающею определенного расчленения и не воспроизводящею себя самое». «Море так же плодородно, как суша, и еще в более высокой степени. Общий характер оживленности, обнаруживаемый морем и сушею, есть generatio aequivoca, самопроизвольное зарождение, тогда как настоящая жизнь предпола-

---

[1] Гегель, т. VII, отд. VIII. Расчленение земли, § 340, прибавление, стр. 442—445.

[2] Там же, стр. 452—455.

гает для возникновения индивидуума существование другой особи того же вида, generatio univoca»[1].

Море с верху до низу наполнено студневидною слизью, зачатками растительной жизни; оно светится бесчисленными животными живыми точками. «Таким образом оно заключает в себе целую армию звезд, скучившихся, как в млечном пути, подобных звездам на небе, но с тою разницею, что последние суть лишь абстрактные световые точки, тогда как первые относятся к числу органических образований. Там свет является в своей первой, непереработанной грубой форме, а здесь он распространяется из животного организма, как животный продукт, подобно свечению гнилого дерева, — это мерцание жизненности и обнаружение души». За этим следует характерное для образа мыслей и хорошо известной уже нам личности Гегеля замечание: «В городе распустили слух, что я сравнивал звезды с сыпью на органическом теле, на котором кожа покрывается бесконечным множеством красных точек, или с муравьиною кучею, в которой также есть рассудок и необходимость. На самом же деле, я приписываю конкретному еще более значения, чем абстрактному, животности, хотя бы лишь в форме студня, больше, чем армии звезд»[2].

II. Растительный организм[3].

1. Развитие, как метаморфоза.

Земля плодородна, она служит основанием и почвою всех индивидуальных жизней, находящихся на ней. «Таким образом геологический организм обладает жизнью не в частностях, а только в целом: он обладает жизнью только в себе, а не в наличном бытии». Растение есть живая индивидуальность, первая и низшая среди земных тел; ему присущи три жизненных процесса: развитие формы, ассимиляция и размножение. Растение стоит посредине между минеральным кристаллом и свободною формою животного организма: геометрическая конструкция, господствующая в кристалле, заметна еще в строении растения. «Рассудок господствует еще в прямолинейном стиле, да и вообще у растения прямая линия еще преобладает. Внутри растения клетки отчасти подобны ячейкам пчел, отчасти вытянуты в длину, и волокна, правда, закручивающиеся в спиральные линии, все же направляются в длину, не возвращаясь назад и не образуя в результате закругления. В форме листа господствует плоскость; различные виды листьев стебля и цветка еще очень правильны, и в их определенных вырезках и заострениях заметно механическое однообразие». «Наконец, в форме плода господствует округлость, однако, соизмеримая округлость, а не высшая форма животной круглоты». Гегель сравнивает строение растения не только с кристаллами, но даже и с физическою полярностью, так как первичная форма растения тотчас

[1] Там же. С. Жизнь земли, § 341, стр. 455 — 459.
[2] Там же, § 341, прибавл., стр. 460 и сл. ср. § 268, прибавл., стр. 92.
[3] Там же, II. Растительный организм, § 343 — 349, стр. 470 — 549

же распадается на два противоположные, обращенные вверх и вниз направления стебля и корня. «Это разделение единого в две стороны по направлению к земле, как почве, как конкретному, всеобщему, как всеобщему индивидууму, и по направлению к чистому, абстрактному идеальному, к свету можно назвать полярностью[1]».

Но в особенности животный организм отличается от растительного действительно индивидуальностью, которой еще недостает растению у растения нет неделимой единой самости, источника самоощущения и самопроизвольного движения (перемены места). Благодаря этому единству, животное есть расчлененное тело, диференцированное целое, одушевленная особь, так что его рост сводится по существу к изменениям величины, тогда как рост растения состоит по существу в изменении формы, так как в нем в последовательных состояниях развиваются формы его. Процесс развития растения есть метаморфоза, субъект которой, основная ткань или основной орган растения, проходит ряд преобразований. Поэтому все органические части растения тожественны, весь рост растения есть лишь умножение себя, все развитие растения есть не что иное как умножение его индивидуальности. «Процесс расчленения и самосохранения растительного субъекта есть выхождение из себя и распадение на множество индивидуумов, для которых единый целый индивидуум служит, собственно, лишь почвою, будучи субъективным единством членов: каждая часть — почка, ветвь и т. д. — есть, собственно, целое растение. Далее, вследствие этого диференцирование органических частей растения есть лишь поверхностная метаморфоза, и одна часть легко может выполнить функцию другой». «Рост в растительном мире есть лишь умножение самого себя, как изменение формы, между тем, как рост животного есть лишь изменение величины, при котором сохраняется единый организм, потому что совокупность членов включена в субъективность. Рост растения есть ассимилирование иного; однако, как умножение своей индивидуальности, эта ассимиляция есть также выхождение за пределы себя. Это не индивидуальное возвращение к себе, а умножение индивидуальности, так что единая индивидуальность есть лишь поверхностное единство многих индивидуальностей»[2].

Мысль, что формы растения, несмотря на бесконечное разнообразие их, сводятся к видоизменениям одного основного типа, высказана впервые Гете и развита в его «Метаморфозе растений» (1790). Он назвал основной тип, из которого путем расширения и сокращения частей возникают бесчисленные формы растительного мира, первичным растением. Это — также первичный феномен. «Учение Гете о метаморфозе растении положило начало разумным мыслям о природе растения, так как оно отвлекло представление от забот о простых частностях и направило его на познание единства жизни. Тожество органов имеет преобладающее значение в категории метаморфозы; однако

---

[1] Гегель, т. VII, Отд. VIII, § 345, прибавл., стр. 482—500 (стр. 499, § 366), а. прибавл., стр. 505

[2] Там же, § 343, стр. 470, прибавл., стр. 472.

определенное различие и своеобразная функция членов, от которой зависит процесс жизни, есть другая необходимая сторона ее субстанционального единства» [1].

2. Однодольные и двудольные.

Растение, распадаясь на множество индивидуумов, составляет в то же время целый организм, который в своей полной форме заключает в себе корень, стебель, сучья, ветви, листья, цветы и плод. Гете старался доказать, что все эти различные части растения составляют простую, остающуюся замкнутою в себе основную жизнь, и что все эти формы остаются лишь внешними преобразованиями одной и той же основной сущности не только в идее, но и в действительности. Эти формы одинаковы, и различие между ними Гете видит лишь в расширении и сокращении их частей. Таким образом, во всем разрастании растения обнаруживается одна и та же однородность и простое развитие, и это единство формы есть лист. Развитие начинается с зародыша, из которого выходят семядоли, как листья еще в грубой и неразвитой форме, затем стебель с его узлами, стеблевые листья, группа которых собирается на верхушке стебля вокруг одной оси и образует чашечку, состоящую из листьев, из стеблевых листьев, собравшихся вокруг общего центрального пункта, из чашечки возникает венчик, т. е. чашелистики и лепестки, а из них развиваются органы оплодотворения, пыльцевые органы, тычинки и пыльники. Точно так же можно показать, что плоды возникают путем преобразования листа. Таковы главные мысли Гете о метаморфозе растений [2].

В зародыше растение находится еще в скрытой форме и должно быть помещено в царство земли, чтобы раскрыть свою силу и вызвать волшебную метаморфозу. Садовник подобен Аладину, обладающему чудесною лампою и вызывающему прикосновением ее могущественного духа, который служит ему. Такой могущественный дух есть земля с ее элементами, светом, воздухом, водою и землею. Говоря без образов, этот волшебник есть идея самой жизни, т. е. понятие. «Зародыш есть неразвернутая сущность, составляющая целое понятие,— природа растения, однако еще не существующая, как идея, так как у нее нет еще реальности. Таким образом семя, вследствие непосредственности его индивидуальности, есть индиферентная вещь; оно падает в землю, которая для него есть всеобщая сила. Закапывание семени в землю есть мистический, магический акт, показывающий, что в ней есть тайные силы, еще дремлющие». «Маг, дающий этому зерну, которое я раздавливаю рукою, совершенно новый смысл, — маг, для которого ржавая лампа играет роль могущественного духа, — есть понятие природы; зерно есть сила, заклинающая землю, чтобы она служила ему» [3].

---

[1] Там же, § 345, стр. 482.
[2] Там же, § 345, прибавл., стр. 489—499.
[3] Там же, § 346, а. прибавл., стр. 503.

Понятие и характер жизни, а также ступеней ее обнаруживается в том, каким образом части индивидуума относятся друг к другу и к целому, в том, однородны ли они или разнородны, повторяется ли только индивидуум или диференцируется. В этом отношении слова Гете в его дополнениях «К морфологии» (1817) в высшей степени убедительно и прекрасно поясняют дело; они вполне соответствуют духу учения Гегеля и кстати приведены в его философии природы. «Чем несовершеннее какое-либо существо, тем более его части подобны друг другу и целому. Чем совершеннее существо, тем менее сходны его части друг с другом. В первом случае целое более или менее одинаково с частями, во втором — целое отличается от частей. Чем более сходны части, тем менее они подчинены друг другу. Подчинение частей есть признак совершенства существа» [1]. Именно в этом состоит превосходство животного над растением. Такого мнения держался и Лейбниц. Такую же мысль высказывает и Дарвин; мы можем напомнить также об Аристотеле и его различении ὁμοιομερῆ и ἀνομοιομερῆ.

Всякое развитие есть прогрессирующее различие, диференцирование. Первое наружу направленное раскрытие зерна есть распадение на лист и корень; между ними, как первым распадением, находится стебель. Здесь речь идет о развитых формах растений, а не таких, как лишаи, мхи, грибы и т. д. Двоякое распадение наружу, первое на лист и корень, второе на лист и стебель, зависит от того, имеет ли зародыш одну или две семядоли (κοτυληδών, cotyledon). На этом основании важное деление растений на однодольные, каковы луковичные, злаки, пальмы и т. д., и двудольные. Значения этого различия Линней еще не заметил и не выдвинул на первый план; оно было указано французскими ботаниками Б. и А. Жюссье, с целью заменить искусственную классификацию, основанную на сравнении, на сходстве и различии признаков, естественною классификациею, опирающеюся на генеалогию и происхождение, т. е. на родство. Таким образом явилось деление растительного мира на однодольные и двудольные растения.

Примером первых служит пальма, у которой листья играют роль ствола и ветвей, а примером вторых (стеблевых пород) — кактус, у которого стебель сохраняет тожество с листом, но стебель происходит из стебля [2].

Первое распадение направлено наружу, так как корень находится во взаимодействии с землею, а лист — с воздухом и светом; дальнейшее, внутрь направленное распадение есть разделение растения на древесинные волокна или деятельные спиральные сосуды и другие сосуды. Рядом с процессом формирования непосредственно связан второй внешний процесс: ассимиляция. Семя начинает развиваться только под влиянием возбуждения извне, и уже распадение на корень и лист (как сказано) есть распадение по направлению к земле и воде и по направлению к свету и воздуху: всасывание воды и ассимиляция ее,

[1] Гегель, т. VII, отд. VIII, стр. 472, прим.
[2] Там же, стр. 507.

опосредствованная листом и корою, а также светом и воздухом. Возвращение к себе, в котором состоит ассимиляция, не имеет своим результатом самость во внутренней субъективной всеобщности в сравнении с внешностью, не приводит к самочувствию; скорее, растение попадает во власть света, как внешней ему самости, и разветвляется навстречу ему, распадаясь на множество индивидуумов. В себя оно воспринимает из него специфическую огненность и силу, пряность, духовность запаха, вкуса, блеск и глубину краски, сжатость и мощь форм [1]. Подобно тому, как человек в отношении к государству, как к своей нравственной субстанциальности, своей абсолютной мощи и сущности, именно в этом тожестве становится самостоятельным и существующим для себя, приобретает зрелость и существенное значение, точно также растение в отношении к свету приобретает свой особенный характер, свою специфическую и мощную определенность. В особенности на юге распространены ароматные растения; какой-нибудь остров, покрытый пряными растениями, испускает запах на много миль кругом в море и развивает роскошнейшие цветы [2].

Питание (ассимиляция) растения состоит в восприятии тех веществ, из которых образуется тело растения и его соки, и в выделении негодного и излишнего, следовательно, из процесса всасывания и выделения. Органами всасывания служат корень и лист, органами выделения и испарения—листья. Вода внутри растения разлагается на составные части, и кислород под влиянием солнечного света опять выделяется и возвращается атмосфере через листья, эти легкие растения, так что растения днем выдыхают кислород; из воздуха они вдыхают углекислоту, разлагают ее на углерод и кислород и выдыхают ночью углекислоту. «Растение вступает в отношение к элементам внешней природы, а не к индивидуализированным телам. Растение взаимодействует со светом, воздухом, водою». «В процессе взаимодействия с воздухом, воздух определяется растением, в том смысле, что растение вновь возвращает воздух, как определенный газ, разделив элементы путем усвоения их. Этот процесс ближе всего подходит к химическому. Растения испаряют воду; они превращают воздух в воду и наоборот, воду в воздух. Этот процесс есть вдыхание и выдыхание. Днем растение выдыхает кислород, а ночью — углекислоту» [3].

Самость, как настоящий субъект, проходит путь развития, в котором она возвращается к себе. Именно в этом возвращении к себе состоит характер субъективной жизни, которой нет у растения; не вследствие какого-либо недостатка, а в силу своей существенной особенности оно переходит от почки к почке, все повторяя и воспроизводя свои формы и никогда не достигая завершения. В этом безрезультатном пускании побегов состоит вегетация, продолжающаяся без конца.

---

[1] Там же, § 346, a. прибавл., стр. 508. B. Процесс ассимиляции, § 347, стр. 525.
[2] Там же, стр. 529.
[3] Там же, стр. 528—535.

Однако и в развитии растения есть кульминационный пункт, задерживающий простую вегетанцию и означающий возвращение к себе. Развитие растения совершается от прорастающего семени через цветок и плод до нового семени. «Из первого зародыша растение через линейную форму древесного волокна и плоскость листа приходит к округлой форме в цветке и плоде; широкая форма листьев опять собирается в один пункт. Преимущественно цветок, как орган, поднимающийся на свет и достигнувший самости, обладает цветом. Цветок не только пахнет, когда его потереть, как листья, но и сам издает запах. В цветке, наконец, является диференциация органов, которую можно сравнить с половыми органами животных; эти органы суть картина самости, порожденная самим растением и относящаяся к самости. Цветок есть замыкающаяся растительная жизнь, производящая венчик вокруг зародыша, как внутреннего продукта, тогда как раньше растение развивалось лишь наружу». «Таким образом растение рождает свой цвет из себя, как свою собственную самость в цветке, в котором впервые нейтральный зеленый цвет принимает форму какого-либо специфического цвета. Процесс оплодотворения, как отношение индивидуальной самости к себе, будучи возвращением в себя, задерживает рост, как неопределенное выпускание все новых побегов» [1].

В растении различают мужские и женские половые органы; к числу первых относятся тычинки и пыльники, к числу вторых семяпочки и пестик; растительный процесс оплодотворения состоит в соприкосновении между пыльцею и пестиком, в опылении рыльца. В этом оплодотворении вступают в отношение друг к другу части или органы, а не индивидуумы. Совершенно правильно говорят о мужских и женских особях в животном мире, так как здесь вся особь определена и характеризуется своим полом; этот характер выражен тем яснее, чем выше животный организм. В этом смысле мужских и женских особей нет в растительном мире; скорее в этом смысле, т. е. в отличие от животных, растения нужно считать бесполыми и видеть в их оплодотворении явление, лишь «аналогичное половым отношениям». Существуют растения, как раз важнейшие, которые имеют обособленные половые органы, на одной особи мужские, на другой женские: таковы двудомные растения, вроде пальм, конопли, хмеля и т. д.; существует класс растений, имеющих одновременно и мужские, и женские органы; эти гермафродиты называются однодомными растениями: сюда относятся, например, дыня, тыква, орешник, ель, дуб и т. д. Наконец, полигамные растения бывают одновременно и гермафродитами, и двудомными. Одна пальма в Петербурге, относившаяся к числу женских особей, постоянно цвела напрасно; она достигла уже столетнего возраста, когда была опылена, и при том удачно, пыльцею мужской пальмы в Карлсруэ [2].

«В настоящих половых отношениях», говорит Гегель, «противоположными моментами должны служить целые особи, половые свойства

[1] Гегель, т. VII, § 347, прибавл., стр. 535. С. Процесс рождения, § 348, стр. 535 и сл.
[2] Там же, § 348, стр. 538—540.

которых отражаются вполне, распространяются на целое. Весь облик индивидуума должен быть связан с его полом. Только тогда, когда внутренние воспроизводящие силы проникают весь организм и достигают насыщения, является налицо соответствующая потребность и пробуждаются половые отношения. То, что у животного с самого начала имеет половой характер и с течением времени только развивается, приобретает силу, становится стремлением, а не формирует его органы, у растения оказывается внешним продуктом. Следовательно, растения, даже и двудомные, бесполы, потому что *половые части*, вне их индивидуальности, образуют замкнутый особый круг» [1].

III. Животный организм [2].

1. Растение и животное.

Всякая жизнь есть самообнаружение и потому, в своей внутренней сущности, самость или субъект. Внутреннее противоречие в природе растения, примиримое на более высокой ступени жизни, состоит в том, что растение формирует себя, питается и размножается, и тем не менее никогда не приходит к себе самому, а всегда выходит опять за пределы себя, так что оно вступает, конечно, в отношение *к себе*, но вовсе не есть *самость*. Более высокий животный организм примиряет это противоречие. Растение не есть *длясебябытие*, оно всегда направлено наружу и соотнесено с иным; даже и в высших своих проявлениях, в великолепии своих красок, запаха и плодов оно определено к тому, чтобы быть видимым, обоняемым, вкушаемым, одним словом — доставлять наслаждение; все его бытие есть бытие для другого. Так как оно вовсе не есть самость, то у него нет никакого эгоизма, никаких корыстолюбивых страстей. В этом его недостатке состоит то, что на языке поэтов называется наивностью и невинностью растения. «Растение есть подчиненный организм, предназначенный для служения высшему организму и употребления его. Как свет в его цвете есть бытие для другого, и форма воздуха в его цветке есть запах для другого, точно так же и плод его, как эфирное масло, образует горючую соль сахара и становится винною жидкостью. Здесь растение представляется, как понятие, материализующее принцип света и превращающее в огненную сущность водянистые соки» [3].

Животная самость имеет характер субъективности, длясебябытия, постоянного отношения к себе самому или самоутверждения; она есть одновременно принцип и результат, основание и предмет, субъект и объект своей жизнедеятельности; Гегель назвал это «удвоением самости». «Итак, животный организм есть это удвоение субъективности, существующее не обособленно, как у растений, а так, что только единство этого удвоения обладает бытием».

Поэтому в отличие от растения основной характер животного субъекта и его самоутверждения состоит в том, что он находит *себя*,

[1] Там же, стр. 538 и сл.
[2] Гл. III. Животный организм, § 350—376, стр. 549—696.
[3] Там же, § 349, прибавл., стр. 549.

ощущает, чувствует и представляет; однако, ограничиваясь кругом своей индивидуальности, он не прорывает его и не выходит за него, он неспособен **мыслить себя**, т. е. сознавать себя в отличие от мира, следовательно, сознавать также свою индивидуальность и единичность, т. е. свою самость в ее всеобщности. Растение есть живая особь, **самость, без самоощущения и самочувствия**: в этом состоит противоречие его природы и ее непреодолимая граница. Животное есть самоощущение и самочувствие, но не самосознание: в этом состоит противоречие его природы и ее непреодолимая граница. Самосознание есть **дух**. Возвышение животного организма на степень самосознания или духовной жизни совершается в **человеке**: он есть духовный субъект или субъективный дух.

Животная самость и ее субъективное единство присутствует во всех частях тела животного: эту наличность ее называют **душою**. Поэтому душу нельзя представлять пространственною, так как невозможно, чтобы что-либо **одновременно** присутствовало в различных частях пространства. «Существуют миллионы точек, в которых везде присутствует душа, однако, она не находится ни в одной точке, потому что внеположность пространства не имеет для нее вовсе истинного значения. Этот пункт субъективности нужно прежде всего иметь в виду; остальные суть лишь предикаты жизни. Однако эта субъективность еще не существует для себя самой, как чистая всеобщая субъективность; она не мыслит себя, а только чувствует, созерцает себя»; «она служит для себя предметом только в определенном особом состоянии и отрицает всякую такую определенность, однако не выходит за эти пределы, подобно тому, как чувственный человек может бросаться от одной страсти к другой, однако неспособен освободиться от них, чтобы постигнуть себя в мышлении, как всеобщее» [1].

2. Процессы и функции животного организма.

С этим понятием животной субъективности сообразуется порядок процессов формирования тела, ассимиляции и размножения, а также функций животного организма, именно деятельности самоощущения, самодвижения и постоянного восстановления тела: функции чувствительности, раздражительности и воспроизведения. Эти функции воплощаются в трех системах животного организма: **чувствительность в нервной системе, раздражительность в кровеносной системе, воспроизведение в пищеварительном аппарате**. Органическими формами или элементами этих трех систем служат: **нервное волокно** для чувствительности, **мускульное волокно** для раздражительности, **клеточная ткань** для воспроизведения. «Так как чувствительность воплощается в нервной системе, раздражительность в кровеносной системе, а воспроизведение в пищеварительном аппарате, то по биологии Тревирана тело всех животных может быть разложено на три различные составные части, из которых слагаются все органы: на клеточную ткань, мускульные волокна и нервную ткань, простые абстрактные элементы трех систем».

[1] Гл. III, Животный организм, § 350, прибавл., стр. 151.

Однако эти системы нераздельны, и всякий пункт тела содержит все три системы в непосредственном единстве. Каждая из этих систем имеет свой органический центр. Центром чувствительности служит голова, центром раздражительности грудь, а центром восстановления тела живот. Сюда присоединяются конечности для механического движения и схватывания; они составляют момент единичности, отличающей себя от внешнего мира [1].

3. Тело животного и его расчленение.

Хотя три органические системы непосредственно связаны и находятся в постоянном взаимодействии, тем не менее они вовсе не равноценны друг другу: функция восстановления тела подчинена функциям раздражительности и чувствительности, а раздражительность подчинена чувствительности. Развитие есть прогрессирующее диференцирование и обособление. Чем менее обособлены органы указанных трех систем, тем более господствует в организме восстановление, низшая из трех систем, принадлежащая и растению, и тем ниже животный организм. «К числу высших форм жизни принадлежат те, в которых абстрактные моменты чувствительности и раздражительности выступают самостоятельно: низшие животные формы ограничиваются воспроизведением, а высшие заключают в себе более глубокие различия и сохраняют это более сильное разделение частей. Таким образом существуют животные, составляющие не что иное, как воспроизведение, бесформенный студень, деятельная слизь, возвращающаяся к себе и не обладающая обособленною чувствительностью и раздражительностью» [2].

Органы трех систем могут отчетливо обособиться пластически, и (что то же самое) весь организм может разделиться на голову, грудь, живот и конечности только в том случае, если в организме есть прочный остов, направленный изнутри наружу для поддержки головы и мускулов и снаружи внутрь, чтобы охватывать и покрывать центрально-нервные массы головного и спинного мозга. Этот остов есть костная система или скелет, средоточием которого служит позвоночный столб. Уже здесь мы узнаем, что животное царство распадается на два больших отдела: позвоночных (Vertebrata) и беспозвоночных, из которых первые относятся ко вторым, как высшие к низшим, а высший отряд среди них составляют млекопитающие, и из них происходит человек.

Однородный тип костной системы указывает на требуемую природою связь человека с животным царством. В конце восемнадцатого века анатомы считали человека остеологическим исключением в сравнении с позвоночными животными, полагая, что у него нет маленькой косточки, межчелюстной кости (os intermaxillare) между двумя симметрическими половинами верхней челюсти. Одно из счастливейших

[1] Там же. А. Форма тела, § 353. 1. Функция организма, стр. 559—569, § 354. 2. Системы организма, стр. 561—563, § 355. 3. Цельный образ организма, стр. 582 и сл.

[2] Там же, § 353, прибавл., стр. 560.

открытий Гете в области сравнительной анатомии (1784) состояло в том, что и эта кость находится в организме человека, но рано срастается с верхнею челюстью. Это открытие сделано было не случайно, а под влиянием его идеи естественного развития.

Межчелюстная кость относится к числу лицевых костей, связанных с черепными. В основе костей черепа лежит форма позвонка, и они могут быть разложены соответственно этому. «Основным типом кости служит позвонок, и всякая кость есть лишь метаморфоза его, именно трубка внутри с продолжениями наружу. Эту основную форму образования костей заметил в особенности Гете, благодаря своему естественному чувству природы, и вполне проследил все переходы в статье, написанной в 1785, которую он издал в своей Морфологии». «Гете показывает (и это одна из прекраснейших идей его), что кости головы все возникли лишь из этой формы os sphenoideum (клиновидная кость), os zygomaticum (скуловая кость), вплоть до os pregmatis, лобной кости этой подвздошной кости в голове». «Позвонок есть центральная форма костной системы, распадающаяся на крайности черепных костей и конечностей и в то же время соединяющая их: в первом случае получается полость, замыкающаяся путем соединения плоскостей округлостью снаружи, а во втором случае кости распространяются в длину, проникают в середину и соединяются путем сцепления с длинными мускулами»[1].

4. Нервная система и кровообращение.

Жизнь животного организма, так как животное есть субъективное существо, т. е. во всех своих процессах и функциях имеет предметом себя, должна в своих отношениях к внешнему миру постоянно вновь возвращаться к себе и необходимо составляет круговорот в каждой из своих трех систем. Органическою основою чувствительности служит нервная система, распространяющаяся и разветвляющаяся от центральных органов головного и спинного мозга по всему телу, как снаружи внутрь, так и изнутри наружу. В первом направлении идут чувствительные нервы, а во втором двигательные. Английский анатом Чарльз Белль открыл, что из передних корешков спинного мозга выходят двигательные, а из задних чувствительные нервы. Это важное открытие было сделано при жизни Гегеля, но он не воспользовался им в своей философии природы. Чувствительные нервы проводят ощущение, а двигательные произвольное движение. Оба рода нервов, коренясь в центральных органах головного и спинного мозга, образуют центральную нервную систему, служащую чувствительности и раздражительности, этим животным деятельностям по преимуществу, тогда как, так называемая, растительная или

[1] Гл. III, Животный организм, § 354, прибавл., стр. 566 и сл. «Окен, которому Гете сообщил содержание своей статьи, перетащил из нее мысли, как свою собственность, в програму, написанную им об этом, и таким образом на его долю досталась слава этого открытия» (1807). Гете нашел подтверждение своего открытия, рассматривая череп овцы на Лидо в Венеции (1790). Ср. о строении тела мое соч. о Шопенгауэре (юбил. 2 дополн. изд.), кн. I, гл. IX, стр. 295—301.

симпатическая нервная система, состоящая из маленьких нервных узлов (ганглий), образует особые нервные центры, руководящие деятельностями воспроизведения, непроизвольными деятельностями тела, вроде дыхания, кровообращения, пищеварения, выделения, размножения и т. д. «Ганглии можно рассматривать, как маленькие участки мозга в животе, однако не абсолютно независимые, т. е. не совсем обособленные от нервов, непосредственно выходящих из головного и спинного мозга; однако они самостоятельны и отличаются от последних функцией и строением». «В состоянии сомнамбулизма, когда внешние чувства каталептически окоченевают и самосознание остается лишь внутренним, эта внутренняя жизненность совмещается в ганглиях и в мозгу этого смутного независимого самосознания». Французский физиолог **Биша**, на которого ссылается Гегель, делит в своем сочинении «Noveaux éléments de physiologie» (1822) систему ганглиев на ганглии головы, шеи, груди, брюшной полости и таза. «Они находятся, следовательно, во всем теле, однако преимущественно во внутренностях, особенно в животе; вступая в соединения друг с другом, они образуют, так называемый, симпатический нерв, самое большое из сплетений которого, солнечное сплетение (plexus solaris) находится в верхней части брюшной полости»[1].

Большой внутренний круговорот индивидуальности составляет **кровообращение**, центральным органом которого служит сердце, а периферическими органами кровеносные сосуды. Всякая пища превращается в кровь, а в свою очередь кровь отдается в жертву всему телу, так как из нее оно заимствует свое питание. Кровь есть бесконечное нераздельное беспокойство выхождения за пределы себя, тогда как нерв есть спокойная, остающаяся при себе ткань. Бесконечное распределение деления и вновь наступающее деление есть непосредственное выражение понятия, видимое здесь, можно сказать, глазами. В сердце нет никакого нерва; это чистая жизненность раздражительности, пульсирующая в центре в виде мускула. Как абсолютное движение, как естественно жизненная самость, олицетворенный процесс, кровь не приводится в движение, а **есть** движение. Все механические объяснения физиологов недостаточны; сердце, по их словам, есть двигатель крови, а движение крови в свою очередь служит двигателем сердца, но таким образом получается круг, perpetuum mobile, который тотчас же остановился бы, так как силы находятся в равновесии. Именно поэтому сама кровь есть скорее принцип движения; это пульсирующая точка, благодаря которой сжимание артерий совпадает с расслаблением желудочков сердца. Это самодвижение не заключает в себе ничего непонятного, неведомого, за исключением того случая, если под пониманием разуметь указание чего-либо иного, какой-либо причины, от которой зависит явление. Однако это лишь внешняя, т. е. призрачная необходимость. Причина сама в свою очередь есть вещь, о причине которой опять приходится спрашивать и, таким образом, переходить все к новым звеньям, вступая в область дурной бесконечности, которая является следствием неспособности мыслить и представлять

[1] **Гегель**, т. VII, отд. I, § 354, прибавл., стр. 569 сл.

всеобщее, основание, простое, составляющее единство противоположностей и потому неподвижное, но приводящее в движение. Такова кровь, субъект, способный, как и воля, начинать движение [1].

Масса крови циркулирует во всем организме и омывает все его члены; по одним из его каналов она мчится наружу или отводится от сердца, а по другим стремится внутрь или приводится к сердцу: отводящие сосуды называются **артериями**, а приводящие **венами**; первые разветвляются вплоть до тончайших капиллярных сосудов и через них переходят в вены. Кровь, выходящая из сердца и омывающая все члены организма, называется **артериальною** и имеет светло-красный цвет, кровь, возвращающаяся к сердцу, бывает темнокрасная и называется **венозною**. В этом движении от сердца и к сердцу через артерии, капилляры и вены состоит **большой круговорот крови**; в движении от сердца через легочные артерии к обоим легким и через капилляры легких и легочные вены к сердцу состоит **малый круговорот**. На этом пути кровь, благодаря легким и дыханию, воспринимает из атмосферы кислород и приобретает светлую окраску. «Легкое есть лист в животном организме, вступающий в отношение к атмосфере и производящий этот прерывающийся и вновь начинающийся процесс вдыхания и выдыхания». «Процессы в легких и печени находятся в теснейшей связи друг с другом; летучий процесс легких смягчает жар печени, а процесс в печени оживляет процесс в легких». «Между этими двумя процессами делится кровь. Следовательно, ее реальный круговорот заключается в том, чтобы образовать эти три круговорота: один самостоятельный, другой круговорот в легких и третий в печени. Каждый из них своеобразен, так как то, что в легочном круговороте является в форме артерии, в **воротной системе** является в виде вены и наоборот. Эта система живого движения противоположна внешнему организму; это **сила пищеварения**» [2].

Кроветворение совершается благодаря питанию, которое состоит в том, что питательные вещества воспринимаются извне и **усвояются** организмом посредством его собственной силы и деятельности. В желудке они перерабатываются в пищевую кашицу (хилус); в кишечнике пищеварение заканчивается, негодное отделяется и выделяется, а полезное превращается в млечную кашицу (хилус) и передается крови. «Хилус, этот продукт крови, возвращается в кровь; она произвела сама себя. Таков великий внутренний круговорот индивидуальности, средоточием которого служит сама кровь, так как она есть сама индивидуальная жизнь. Кровь не вводит веществ, а оживляет материю каждого члена, в котором главную роль играет форма, и эту деятельность проявляет не артерия только, а кровь в этой двоякой форме, как венозная и артериальная. Таким образом сердце находится везде, и всякая часть организма есть лишь специализированная сила самого сердца» [3].

---

[1] Там же, стр. 575—578.
[2] Там же, § 354, прибавл., стр. 573.
[3] Там же, стр. 575—580.

Центрами восстановления тела служат **желудок и кишечник**. Непосредственно желудок есть эта переваривающая теплота вообще, а кишечник разделение переваренного на неорганическое, подлежащее выделению, и на совершенно ассимилированное, заключающее в себе единство животной формы и теплоту разложения, — кровь. Простейшие животные состоят лишь из кишечника»[1].

Гегель различает ассимиляцию как теоретический процесс, как практическое отношение и как стремление к построению или инстинкт. Теоретический процесс усвоения есть ощущение, в своем развитии приводящее к появлению **многих чувств**. Прогресс этого развития переходит от чувства вообще к обонянию и вкусу, к зрению и слуху. Чувство, как таковое, есть сознание **механической** сферы: тяжести, сцепления и теплоты. Обоняние и вкус суть чувства «обособленной специфической воздушности» и «реализованной нейтральности конкретной воды». Зрение и слух суть чувства **идеальности**; они также двойственны, потому что идеальность есть обнаружение, как внешнего для внешнего, так и внутреннего: первое есть **свет и цвета**, а второе **тон**[2].

Животный организм нуждается в мире для своего существования и, как эгоистическая единичность, исключает его из себя, противостоит ему: поэтому оно чувствует, что нуждается в нем. Потребность есть чувство недостатка и **стремление** его удовлетворить. Это стремление направлено на определенные необходимые объекты, которые поэтому возбуждают его; оно напряжено в отношении этих объектов. «Только живое существо чувствует **недостаток**, так как лишь оно в природе есть понятие, т. е. составляет единство самого себя и своих определенных противоположностей. Там, где есть **граница**, она есть отрицание **для чего-либо третьего**, для внешнего сравнения. Но **недостатком** она становится постольку, поскольку **в одном и том же** существе есть также **выхождение за пределы** границы, поскольку **противоречие**, как таковое, имманентно ему. **Такое** существо, способное заключать в себе и **переносить** противоречие самому себе, есть субъект; в этом состоит его бесконечность». Меткие и глубокомысленные слова, приводящие к возвышенным размышлениям, противодействующим всякому пессимизму. «В самой жизни есть недостаток, однако он в то же время отменен, так как она знает свою границу, как недостаток. Страдания составляют привилегию высших натур: чем выше натура, тем больше несчастий испытывает она. Великий человек имеет великие потребности и стремления удовлетворить их. Великие поступки вытекают лишь из глубокого страдания духа; происхождение зла и т. д. находит себе здесь решение»[3].

Животные потребности и соответствующие им стремления ищут удовлетворения. Способы, которыми животный организм достигает удовлетворения, Гегель называет практическим отношением животного. Та-

---

[1] Там же, стр. 582. Ср. § 383 и 384, стр. 614—637

[2] Там же, § 358, стр. 598—602.

[3] Там же, § 359, прибавл. Практическое отношение, стр 602—606

кие стремления суть голод и жажда, а удовлетворением их служит потребление питательных веществ, питание, пищеварение, выделение и ассимиляция, о чем мы уже говорили вкратце. Потребности и стремления основываются на раздражимости животного организма, которую однако, нужно понимать гораздо шире, чем это делает, так называемая, теория раздражения в философии природы в ее связи с теорией школы Броуна в медицине. В этой теории речь шла об абстрактной противоположности между восприимчивостью и способностью действовать, которые, по этому учению, находятся в обратном отношении по величине, и об их количественных различиях, увеличении и уменьшении, усилении и ослаблении и т. д. «Теория медицины, построенная на этих сухих рассудочных определениях, заканчивается полудюжиной положений, и неудивительно, если она быстро распространилась и нашла многих сторонников. Повод к этому заблуждению заключался в основном ошибочном учении об абсолютном, которое определялось, как абсолютное безразличие субъекта и объекта, так что все определения должны были оказаться лишь **количественными** различиями». Очевидно, эта полемика направлена прямо против Шеллинга и его сторонников из школы Броуна в медицине [1].

Практическое отношение животного организма зависит от качественных и конкретных состояний раздражения, обусловленных объектами, именно **такими** объектами, которые необходимо служат для удовлетворения потребностей животного, а потому оно непроизвольно овладевает ими, если они попадаются ему и непроизвольно создает их, если их нет. Поэтому особая изумительная форма этого практического отношения выражается в виде **стремления** животного **к построению**, состоящего не в системе воспроизведения, о котором говорит Блюменбах, а в **творческих**, художественно деятельных стремлениях: эти стремления служат источником изумительнейших произведений, создаваемых животными инстинктами. Все эти произведения содействуют достижению и выполнению целей животной жизни, которая, как доказали **Аристотель** и **Кант**, принадлежат к числу **внутренних** целей, т. е. целей, предшествующих всякому сознанию и размышлению, а потому совершенно исключающих какое бы то ни было обдумывание, выбор и задержку. Именно в этом состоит сущность животного инстинкта. Инстинктивная деятельность вполне целесообразна совершенно не зависит от рассуждений: она выполняет определенные цели, не представляя их; она создает свои произведения с такою же уверенностью и так же бессознательно, как животное формирует и расчленяет свое тело. «Инстинкт есть бессознательная целесообразная деятельность» [2].

Рассудок может только различать, противополагать, соотносить, но он не может понимать единства противоположностей, не может постигнуть самоцель, жизнь; он понимает только внешнюю целесообразность, а не внутреннюю, поэтому, встречаясь с животными инстинк-

---

[1] **Гегель**, т. VII, отд. I, § 359, прибавл., стр. 602—604. Ср. наст. соч., юбил. изд., т. VII (Шеллинг, 2 изд.), кн. II, отд. II, гл. X, стр. 341 и сл.

[2] Там же, т. VII, отд. I, § 360, стр. 601. Ср. § 365. Творческое стремление.

тами и их произведениями, он может только изумляться. «Рассудок хочет знать больше, чем умозрение, и смотрит на него свысока, однако остается всегда в сфере конечных опосредствований и не может постигнуть жизнь, как таковую»[1].

Так как животные инстинкты или творческие стремления выполняют свои цели с полною уверенностью, однако вовсе не представляют их, то они распространены в низшем, а не в высшем животном царстве, обладающем более высокою способностью представлять, приближающеюся к рефлексии. «Как творческое стремление, это понятие есть лишь внутреннее всебебытие животного, лишь бессознательный мастер; впервые в мышлении, у художника человека, понятие существует для себя самого. Поэтому Кювье говорит, что чем выше стоят животные, тем меньше у них инстинктов; у насекомых инстинктов больше всего»[2].

5. Роды и виды животного царства.

Роды и виды животного царства составляют восходящий последовательный ряд ступеней, начиная низшими и кончая высшими организациями. Заслуга этого открытия принадлежит сравнительной анатомии, одной из важнейших эмпирических наук, находящейся даже и в настоящее время в периоде самого плодотворного развития. В противоположность искусственной системе признаков, введенной Линнеем, французские ботаники Жюссье построили естественную систему растительного царства, основанную на родстве и происхождении растений; такое же значение для познания животного царства имеют французские зоологи Ламарк, предшественник Дарвина, благодаря своей «Philosophie soologique» (1809), и Кювье, «великий основатель сравнительной анатомии», на исследования которого об ископаемых остатках скелета четвероногих (Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes, 1812), в особенности на «Discours préliminaire», ссылается Гегель. Для того чтобы определить по ископаемым остаткам строение костей, скелет и характер животного, чтобы читать по этим отрывкам как бы текст организма, единственным путем служит сравнительная анатомия. Этим путем пошел Кювье и получил право говорить. «по одной кости я узнаю все животное». Отныне поговорка ex ungue leonem сделалась научным положением и относится не к одним только львам.

Уже Аристотель в своей истории животных делил их на два больших класса: на животных, имеющих кровь (ἔναιμα) и не имеющих ее (ἄναιμα). Он различал два класса также анатомически. животные первого класса имеют позвоночник (ῥάχις), а второго класса

---

[1] Там же, § 365, прибавл., стр. 634.

[2] Там же, стр. 636. — К первому классу животных творческих стремлений Гегель относит те деятельности, посредством которых животное приспособляет к себе среду,— таковы постройки гнезд, пещер, логовища и т. д., переселения в страны, подходящие к их жизни по климату, перелеты птиц и переселение рыб, собирание запасов на зиму и т. д.; другую форму творческого стремления составляет изготовление оружия для ловли добычи, вроде сетей пауков и т. д.

не имеют его. Аристотель опирается на два основания деления — на кровь и кости. Животные с кровью суть позвоночные животные, а без крови беспозвоночные. Ламарк вернулся к Аристотелю и опирался лишь на второе основание деления его; он разделил животное царство на два класса: на позвоночных и беспозвоночных (avec vertèbres и sans vertèbres). Кювье соединил оба основания деления Аристотеля, отожествляя кровь с красною кровью: позвоночные животные имеют красную кровь, а остальные животные имеют белую кровь и не имеют внутреннего скелета или, по крайней мере, у них скелет, лишь не расчлененный, или же, если расчлененный, то лишь внешний. Подобно тому, как Жюссье ввел в ботанику важное основное деление растений на однодольные и двудольные, Ламарк ввел в зоологию такое же важное деление животных на позвоночных и беспозвоночных [1].

Позвоночные животные по нисходящим ступеням делятся на млекопитающих, птиц, рыб и амфибий, а беспозвоночные на мягкотелых (моллюсков), черепокожих (ракообразных), насекомых и червей, инфузорий и полипов. По Ламарку беспозвоночные делятся на 14 отрядов. Позвоночных животных проще всего делить соответственно элементам неорганической природы, именно, земле, воздуху и воде, причем они распределяются в разряды сухопутных животных, птиц или рыб [2].

Так как животный организм составляет единую замкнутую систему, то все части его должны соответствовать друг другу и путем взаимодействия содействовать конечной деятельности его, как это убедительно выразил Кювье в упомянутом уже «Discours préliminaire». «Если внутренности животного так организованы, что могут переваривать только свежее мясо, то и челюсти должны быть так устроены, чтобы проглатывать добычу, когти должны быть приспособлены для схватывания и раздирания, а зубы для откусывания и размельчения мяса. Далее вся система органов движения должна быть приспособлена к тому, чтобы преследовать и достигать животных, а глаза должны видеть их издалека. Природа должна была даже вложить в мозг такого животного инстинктивное стремление скрываться и устраивать засады своим жертвам. Таковы общие условия строения хищных животных, каждое из них неизбежно соединяет их в себе». Точно так же ясно, что копытные животные должны питаться растениями, так как у них нет когтей для схватывания иного рода добычи и т. д. [3].

6. Робкое существование. Дурные произведения природы.

Каждое животное есть единичная, исключающая другие существа самость, в постоянной борьбе за свое существование находящаяся во власти сил внешней природы, напора элементов, нападений других животных; везде оно окружено случайностями и обстоятельствами, угрожающими его жизни, губящими и искажающими ее. Оно встречает всевозможные ужасы тем чаще, чем выше оно развито, человек чаще всего. Эти соображения приводят Гегеля к пессимистическим взглядам

---

[1] Там же, § 370. 2. Роды и виды, стр. 648—650 (Гегель пишет «Lamarque»).
[2] Там же, прибавл., 654, стр. 660—664.
[3] Там же, стр. 656 и сл.

на естественную жизнь отдельных особей. «Существуя в форме индивидуума, животное в силу этого отличает от всех других существ себя, чтобы путем отрицания существовать **для себя**. Так как индивидуум вступает во враждебное отношение к другим и низводит их на степень неорганической природы, то **насильственная смерть** составляет естественную судьбу его». «Среда внешних случайностей состоит почти исключительно из чуждых ему элементов: она производит постоянные насилия над ним и угрожает ему, вызывая в нем таким образом чувство **неуверенности, робости и несчастия**»[1]. Человек, как естественная особь, вовсе не составляет отсюда исключения, а скорее наоборот.

Сама природа, находясь под постоянным давлением внешних, случайных и чуждых сил, не может в чистой форме развить характер создаваемых ею живых существ, в особенности животных. Поэтому она принуждена спутывать границы своих творений, перемешивать их типы: таким образом возникают дурные произведения природы, вследствие тех же недостатков и смешений, которые встречаются и в дурных произведениях человеческого искусства «Если уже у человека бывают дурные произведения, то тем более должно встречаться их в природе, так как она есть идея во внешнем ее бытии. Что касается человека, причина этого заключается в его произвольных выдумках и небрежности, когда он, например, вносит живопись в музыку или занимается мозаикою, создавая картины из камней, или переносит эпос в драму. В природе, наоборот, живые создания искажаются внешними условиями, но эти условия оказывают свое действие потому, что жизнь неопределенна и получает свои специфические свойства также от этих внешних условий. Поэтому формы природы нельзя привести в абсолютную систему, и виды животных подчинены случайностям». Упреки искусству, высказанные Лессингом в его Лаокооне по поводу смешения границ между видами искусств, Гегель применяет и к произведениям природы, в особенности к видам животных. «Если в искусстве смешать роды художественных произведений, как это бывает в поэтической прозе и прозаической поэзии, или в драматической истории, или если ввести живопись в музыку, а также в поэзию, то таким образом нарушается своеобразие каждой формы искусства. Между тем гений может создать истинное художественное произведение, только выражаясь в определенной индивидуальной форме. Это происходит тогда, если один и тот же человек хочет быть поэтом, живописцем, философом. В природе это не так: каждая форма может развиваться в две различные стороны. Сухопутные животные в виде китообразных опять возвращаются в воду; рыбы в форме амфибий и змей поднимаются на сушу и имеют жалкий вид, так как, например, у змей есть зачатки ног, не имеющие однако значения; птицы становятся плавающими птицами, и утконос даже составляет переход к сухопутным животным, или, например, страус есть животное, подобное верблюду, покрытое скорее волосами, чем перьями; некоторые сухопутные животные, например, вампиры и летучие мыши, способны даже летать

[1] Там же, § 370, стр. 649—651.

так же, как и некоторые рыбы. Все это однако не нарушает указанного основного различия, которое не должно быть общим, но определено в себе и для себя. В сравнении с указанными несовершенными произведениями природы, получающимися вследствие смешения таких определений, основные различия должны быть сохранены, и переходы вставляются между ними, как смешения этих различий. Млекопитающие, эти сухопутные животные по преимуществу, принадлежат к числу самых совершенных, за ними следуют птицы, а рыбы наименее совершенны»[1].

7. Сохранение рода. Смерть индивидуума.

Как мы уже знаем, три процесса составляют всю жизнь, всякую индивидуальную жизненность как растительную, так и животную, и воплощают понятие жизни, т. е. само понятие в его развитом и высшем смысле, следовательно, и д е ю: это процессы формирования, питания и размножения или расчленение, ассимиляция и генерация. Последний процесс есть процесс сохранения рода. Во всяком настоящем тройственном делении, так как оно есть развитие, третий момент всегда составляет единство двух предыдущих, поэтому и процесс сохранения рода есть единство формирования тела и питания. Путем формирования тела особь производит себя из своего зачатка или зародыша, будь то зерно или яйцо Посредством питания индивидуум поддерживает себя самого, так как в противном случае он был бы мертвым продуктом; он не только производит себя, но и в о с п р о и з в о д и т. В процессе сохранения рода особь производит новую особь того же рода и вида, которая в свою очередь производит еще новую и, таким образом, возникает последовательность однородных индивидуумов или г е н е р а ц и я. В процессе формирования тела особь вступает в отношение только к себе и к своему исключительному бытию; в процессе питания она вступает в отношение к и н о м у, к веществам внешнего мира и превращает их в свои вещества и органы. В процессе сохранения рода особь вступает в отношение к с в о е м у и н о м у. «Третье отношение, соединение двух первых, есть процесс сохранения рода, в котором животное вступает в отношение к самому себе в другом представителе своего вида; оно вступает в отношение к живому существу, как в первом процессе, и в то же время, как во втором процессе, к такому существу, которое уже обладает бытием». «Соединение особей есть исчезновение полов, благодаря которому возникает простой род: животное встречает объект, с которым оно находится в непосредственном тожестве согласно своему чувству; это тожество есть момент первого процесса (формирование тела), присоединяющийся к второму процессу (ассимиляции)»[2].

Особь вступает в отношение к внешней однородной особи, как к с в о е м у иному, т. е. как к противоположному ей существу, в котором

---

[1] Там же, § 370, прибавл., стр. 654—665.

[2] Там же, § 366, прибавл., стр. 640. С. Процесс сохранения рода, § 367, прибавл., стр. 644.

она нуждается для своего единства и цельности, чтобы путем соединения с ним дополнить себя или достигнуть целости. Эту противоположность внутри рода составляют полы, и их необходимое отношение и соединение есть половое отношение, сторонами которого служат не одни только половые органы, как в растительном мире, а половые индивидуумы, из которых каждый вполне определен своим полом, и притом тем отчетливее, чем выше стоит род в ряду живых существ. Поэтому процесс сохранения рода состоит прежде всего в половых отношениях. В прямом смысле слова нет мужских и женских растений, но среди животных есть мужские и женские особи [1].

Половые особи, так как они нуждаются друг в друге и ищут друг друга, находятся в состоянии взаимного напряжения: в этом состоит половая потребность или стремление к продолжению рода. «Поэтому в индивидууме род, как напряжение, вызванное несоразмерностью его единичной действительности, *проявляется в виде стремления* достигнуть своего самочувствия в других индивидуумах того же рода, достигнуть целости путем соединения с ними и путем этого опосредствования слиться с родом и осуществить его, — таков процесс оплодотворения». Стремление к сохранению рода есть также стремление к построению, следовательно, инстинктивное и творческое. Род стремится сам себя воспроизвести и достигнуть существования. Это происходит в потоке поколений, т. е. путем возникновения и исчезновения особей. Род есть смерть индивидуума. «Род поддерживает себя только путем гибели особей, выполняющих свое назначение в процессе оплодотворения, который приводит их к смерти, если у них нет высшего назначения». «Поэтому низшие животные организмы, например бабочки, умирают непосредственно после оплодотворения, так как они уничтожили свою единичность в роде, а их единичность есть их жизнь. Высшие индивидуумы сохраняются после этого, так как они обладают более высокою самостоятельностью» [2].

Произведение рода есть высший продукт естественной жизни и вместе с тем природы вообще: это вершина, которой она достигает, и на которой она завершается и вместе с тем уничтожается. В самом деле, в основе процесса сохранения рода лежит стремление, недостигаемое и недостижимое в ходе естественных вещей. Если необходимо возникает хотение и в то же время оно необходимо не может быть выполнено, то это живое противоречие. В настоящем случае стремление состоит в том, чтобы произвести род, между тем достигается и может быть достигнуто в естественной жизни только существование особей, их возникновение и исчезновение. «Это чувство всеобщности, — говорит Гегель о соединении полов, — есть высшее, чего может достигнуть животное; однако теоретическим предметом созерцания в этом чувстве его конкретная всеобщность все же не становится, в противном случае это было бы мышление, сознание, в котором впервые род достигает свободного существования. Следовательно, противоречие состоит в том, что всеобщность рода, тожество индивидуумов отличается от их обо-

---

[1] Там же, § 368. Половое отношение, стр. 643.
[2] Там же, § 369, прибавл., стр. 647 и сл.

собленной индивидуальности; индивидуум есть одна лишь из этих сторон и существует не как единство, а только как единичность»[1].

Поток поколений течет бесконечно. «Таким образом этот процесс размножения приводит к дурной бесконечности». Но эта бесконечность всегда служит признаком существования противоречия, не решенного и требующего решения. Здесь это противоречие существует между родом и особью: род есть идея, а особь есть единичная естественная вещь, которая, как таковая, несоразмерна роду и остается несоразмерною. Эта «несоразмерность ее со всеобщностью», по меткому выражению Гегеля, «есть ее первоначальная болезнь и врожденный зародыш смерти»[2]. Произведение идеи, благодаря которому род создает себя самого и приходит к себе, есть мышление, и субъектом его служит дух, происходящий из естественного индивидуума, причем он возвышается над самим собою». «Мышление, как это для себя сущее всеобщее, есть бессмертное; смертность состоит в том, что идея, всеобщее, несоразмерна себе». «Таким образом дух возник из природы. Цель природы состоит в том, чтобы умертвить себя, прорвать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, и затем из этой внешности, помолодев, явиться в виде духа»[3].

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ШЕСТАЯ.

ПЕРЕХОД К ФИЛОСОФИИ ДУХА.

I. Обзор.

В своем изложении учения Гегеля мы дошли до поворотного пункта, с которого можно обозреть всю систему. Мы вспоминаем, как настоятельно требовал Гегель в самом начале своей литературной деятельности, чтобы философия имела научный систематический и методический характер. Нет знания без систематической формы, нет системы без метода. Развивая свое учение, Гегель шаг за шагом старался выполнять эти требования, и этим путем создал обширную методически развитую систему, удобную для преподавания и изучения. Благодаря этому его творение должно было занимать выдающееся место среди современных систем, а в числе предыдущих оно наиболее заслуживает сравнения с системою Аристотеля. Без сомнения философия Гегеля оказывала огромное влияние на мир в течение нескольких десятилетий, именно как широкая методическая система.

Издавая свое первое важное сочинение Феноменологию духа, Гегель написал на заглавном листе: «Система науки. Первая часть». Следовательно, требовалась и была обещана вторая. В первой части были научно, т. е. методически, описаны ступени развития сознания, ведущие от чувственной достоверности вплоть до высшей ступени, на которой начинается абсолютное знание. Здесь находилась граница, за которую не переступала первая часть. Что же могло содержаться во

---

[1] Там же, § 368, прибавл., стр. 644.
[2] Там же, § 369, стр. 647.
[3] Там же, § 375, стр. 691, прибавл., стр. 694 и сл.

второй части, если не система абсолютного знания? Таким образом все учение Гегеля распадается на две главные части: систематический методический путь сознания к абсолютному знанию и систему абсолютного знания. Это деление на две части Гегель недостаточно ясно выразил, так как в развитии своего учения он придавал огромное значение делению на три части, соответствующему форме развития. Система абсолютного знания распадается на три главные части: 1) логику как науку об абсолютной идее, 2) философию природы как науку об идее в ее инобытии (бытии вне себя), 3) философию духа как науку об идее в ее длясебябытии или науку о самосознающей идее.

Мы вступаем в область философии духа. Она состоит из трех главных частей, именно из науки о субъективном, объективном и абсолютном духе, из которых последний относится только к себе самому, имеет дело только с самим собою, так как он созерцает, представляет и сознает свою собственную сущность: это созерцание есть искусство; это представление есть религия; это знание есть философия, история философии, философское знание этой истории. Так как субъективный дух и объективный дух обнаруживаются и развиваются в человеческих особях и обществах, в государствах и народах, следовательно, в своих формах развития и состояниях ограничены, то Гегель называет их «конечным духом» в отличие от абсолютного бесконечного духа. Поэтому и философию духа можно было бы разделить на две главные части: науку о конечном (субъективном и объективном) и бесконечном (абсолютном) духе.

Наука о субъективном духе есть психология. Гегель называл этим именем лишь последнюю часть учения о субъективном духе, но мы распространяем его на все это учение. Наука об объективном духе есть философия права и философия истории, наука об абсолютном духе есть философия искусства (эстетика), философия религии и история философии. Итак, наука о конечном и наука о бесконечном духе подразделяются на три философские дисциплины.

Гегель изложил всю Философию духа во всех ее частях только энциклопедически, в кратких параграфах, за исключением Философии права (единственного сочинения, изданного им в берлинском периоде его деятельности); в более распространенной форме он излагал их только на своих лекциях, которые изданы его учениками известным нам способом и включены в собрание его сочинений [1]. Логику, составляющую первую часть Энциклопедии, с дополнениями из тетрадей Гегеля и записок слушателей, издал Геннинг в шестом томе собрания сочинений; Философию природы издал таким же образом Мишле, и она составила первую часть седьмого тома, а Философию духа с дополнениями из двух тетрадей Гегеля и пяти тетрадей его слушателей издал Л. Боуман, и она составила вторую часть седьмого тома [2].

---

[1] См. выше, кн. I, гл. XIV, стр. 153—155.

[2] Энциклопедия состоит из 570 параграфов; из них 240 приходятся на Логику, 132 на Философию природы (§ 245—376) и 201 на Философию духа (377—577). Что касается деления всей Философии духа, ср. § 387, стр. 40, прибавл., стр. 41—46.

II. Субъективный дух.

В понятии духа заключаются признаки единства его сущности, но в то же время множества и сложности его проявлений. Поэтому наука о субъективном духе должна так охватить обе стороны его природы, чтобы выяснилось их соединение, сообразное понятию духа. Пока философия не в состоянии выполнить этой задачи, ее учение о духе должно раздваиваться и рассматривать один и тот же предмет в двух различных науках: одна занимается сущностью духа без явлений, а другая его явлениями и способами действия, как объектами нашего опыта и восприятия. Первая наука есть рациональная психология или пневматология, а вторая — эмпирическая психология. Ход развития новейшей метафизики привел психологию в это состояние, и со времени Вольфа она оставалась в нем. В самом деле, исходным пунктом и основным учением новейшей метафизики был картезианский дуализм, противополагавший дух и материю, следовательно, также душу и тело, и таким образом сделавший из отношения и связи их, проявляющихся в человеке, неразрешимую проблему. При допущении различия по существу между душою и телом их естественное общение, связь между раздражением и представлением, между мотивом и движением должна представляться или божественным чудом, возобновляющимся при каждом данном случае, как полагали окказионалисты (Мальбранш), или от века установленною (предустановленною) гармониею, как полагал Лейбниц, или естественным, непосредственно в боге обоснованным единством, как утверждал Спиноза [1].

Из ложных допущений получились ложные выводы. Признавая душу и тело противоположными субстанциями, соединенными в человеке, приходится поставить вопрос о седалище души, следовательно, помещать душу или дух в пространстве; затем приходится поставить также вопрос о возникновении и исчезновении души, следовательно, подчинить душу или дух времени [2]; наконец, душа или дух при этом рассматривается как субстанция, как душевная субстанция или психическая вещь, следовательно, как вещь, одаренная различными свойствами и силами, и это понятие тотчас же принимает в представлении чувственную, материальную форму. Таким образом дух представляется подчиненным пространственно-временной причинной связи, что противоречит его внутренней сущности, так как она состоит именно в том, что он проникает и преодолевает пространственно-временный, т. е. материальный мир. Поэтому Гегель определяет сущность духа словом «идеальность», которым выражается вовсе не противоположность реальности или материальности, а проникновение и преодоление ее. Приписывая духу идеальность, чтобы характеризовать его, Гегель говорит этим, что «дух есть идея». На вопрос, «что такое идея?» мы уже получили ответ: таким ответом служит вся Логика [3].

Гегель указал на несколько фактов, которые в его время произвели большое впечатление и способны были озадачить современную рацио-

---

[1] Там же, § 388 и 389, стр. 46—48.
[2] Там же, § 389, прибавл., стр. 50 и сл., § 378, стр. 5, прибавл., стр. 6—8.
[3] Там же, Понятие духа, § 381, стр. 13, прибавл., стр. 14—24.

нальную и эмпирическую психологию. Он обратил внимание на факты животного магнетизма и, так называемого, ясновидения, показывавшие, что существует восприятие или познание, независимое от всякой пространственно-временной причинной связи. Этими фактами воспользовался также Шопенгауер для эмпирического и будто бы экспериментального обоснования основы своего учения; однако Гегель видел сущность вещей в мыслящем разуме, а Шопенгауер в слепой воле [1].

Идеальность, о которой говорит Гегель, состоит в том, что дух в его естественном телесном существовании в мире, т. е. в его инобытии, остается при себе, или вернее возвращается к себе из этого своего инобытия. Именно в этом состоит свобода духа; она вовсе не противоположна необходимости, как идеальность не противоположна реальности или материальности. В указанном выше смысле идеальность и свобода духа тожественны. Шопенгауер приписывает свободу в смысле независимости от мира, а также преодоления его воле, и только воле.

Свобода вовсе не есть свойство, присущее духу как какой-либо вещи: она есть процесс постепенного освобождения, т. е. развития. Точно так же идеальность есть не свойство духа, а процесс постепенного возникновения знания, т. е. развития. В понятии саморазвития, развитом в Логике в полном его объеме, соединяются в природе духа единство его сущности и многообразие его проявлений: саморазвитие духа есть его постепенное освобождение и возвышение, ступени которого составляют то, что старая психология называла силами души и рассматривала, как агрегат свойств во внешнем только, взаимном отношении [2].

Конечно о развитии души можно говорить только тогда, когда душа рассматривается, как единство, присущее телу и вездесущее в нем, причем нет более речи о дуализме между душою и телом, о душевной субстанции или душе, как вещи. Понятие души, как имманентной энтелехии органического тела, впервые ввел в философию Аристотель. Поэтому Гегель находит, что во всей прежней философии наука о субъективном духе не может указать ничего равного сочинениям Аристотеля по психологии. «Книги Аристотеля о душе с его рассуждениями об особенных сторонах и состояниях ее составляют до сих пор самое лучшее или единственное сочинение об этом предмете, представляющее умозрительный интерес. Цель философии духа может состоять лишь в том, чтобы опять ввести понятие в учение о духе, и, таким образом, вновь раскрыть смысл упомянутого сочинения Аристотеля» [3].

Таким образом философская или умозрительная психология на своей высшей точке зрения, исследующей развитие субъективного духа, соединяет рациональную и эмпирическую психологию. Мы можем также предвидеть главные пункты в ходе ее изложения и, следовательно, деление ее. Дух должен, во-первых, воплотиться; в своем телесном

---

[1] Там же, § 379, стр. 8, прибавл., стр. 8—12. Ср. наст. соч. (юбил. изд.), т. IX, кн. II, гл. IX, стр. 286—290.

[2] Там же, т. VII, отд. II, § 378, стр. 5, прибавл., стр. 6—8.

[3] Там же. § 378, стр. 6.

явления он есть естественный дух или **душа**. Душа, как дух, связанный в определенных границах, является в виде **человека**. Во-вторых, дух должен отличать себя от своей телесности, от своей естественной индивидуальности и всего внешнего мира: это происходит в сознании и самосознании. В-третьих, он должен проникать мир, одухотворять его, включать в себя, т. е. представлять его, познавать и развивать дальше: он производит эти действия, как рассудок и воля, как теоретический и практический дух, как **дух** в узком и высшем смысле этого слова. Таким образом следующие три главные ступени составляют процесс развития субъективного духа: 1) **душа** (человек), 2) **сознание**, 3) **дух**; соответственно этому и наука о субъективном духе состоит из следующих трех частей: из 1) **антропологии**, 2) **феноменологии**, 3) **психологии**[1].

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ.

НАУКА О СУБЪЕКТИВНОМ ДУХЕ. А. АНТРОПОЛОГИЯ.

I. Естественная душа.

1. Естественные качества.

Всякое духовное развитие состоит в том, что дух делает себя тем, чем он был в себе, или, иными словами, он становится **для себя** тем, что он был первоначально только в себе и не для себя, а только **для нас**. Эта формула выражала с начала и до конца развитие сознания в Феноменологии духа. Гегель чрезвычайно часто и настойчиво повторяет ее и ставит ее также во главе развития субъективного духа. Дух (душа) имеет характер длясебябытия, индивидуальности, единичности, потому нельзя говорить о мировой душе как всеобщем духе, к которому единичные души относятся, как несамостоятельные части или отпрыски.

Дух в его телесности есть **душа**. Как естественный индивидуум, обладающий рядом естественных свойств или естественных определений, он может быть назван **естественною** душою и имеет назначение осуществлять свое присутствие, т. е. свое длясебябытие в прирожденной ему и найденной им естественной сфере. Это назначение достигается, когда душа не только находит и имеет свои естественные определения, но и находит **себя** или **чувствует** себя определенною в них.

Существует много **различных** естественных свойств; некоторые из них возникают, как ряд различных во время состояний, т. е. как **естественные изменения** индивидуума; некоторые из них образуют противоположности в сфере рода или даже одного и того же индивидуума. Естественные свойства души распределяются и расчленяются, как моменты понятия, начиная с самых общих опреде-

---

[1] Там же, § 387, стр. 40, прибавл., стр. 41—46.

лений, продолжая частностями и кончая единичностью и ее неописуемыми особенностями, не поддающимися никакому определению.

Естественная душа, человеческая особь есть член мира, член человечества, родов и видов человечества: роды человечества суть **расы**, подразделяющиеся на семейства народов и **народы**. Наконец, каждый индивидуум составляет особый вид вследствие присущих ему особых естественных свойств; эти свойства складываются из естественных задатков, темперамента, характера, наконец, из множества неописуемых особенностей, называемых идиосинкразиями. Все эти определения суть естественные качества, прирожденные свойства, приносимые особью в мир вместе с собою и тем более мощные и устойчивые, чем менее особь освобождается от них, чем менее удаляется от естественного состояния посредством собственной силы духа и воспитания. Поэтому среди естественных народов и людей они господствуют неограниченно, тогда как культурные народы и люди до известной степени побеждают их и подчиняются старой силе их только в состояниях в роде болезни, когда природа не может быть покорена.

Космические естественные свойства души зависят от ее прирожденной неуничтожимой связи с вселенною, солнцем, луною и землею. Мы говорим не об астрологических учениях, предсказывающих человеческую судьбу по планетам, а об естественной зависимости души от времен года, дня и фаз луны, о зависимости, испытываемой душой в ее естественном состоянии и в особенности в болезнях, но сохраняющейся также и на высших ступенях ее развития. В нормальном течении жизни она переживает космические состояния, как **настроения**: бывает весеннее и зимнее настроение, так же как утреннее, вечернее и т. п. Существует нормальное соответствие между космическими различиями дня и ночи и нашими ежедневными сменами сна и бодрствования. Было бы глупо сравнивать эволюцию земли и знаки зодиака с эволюциями всемирной истории и эпохами всемирных религий, например знак Тельца со служением Апису и знак Овна с христианством, однако всем известно, что время важнейших христианских церковных праздников, рождества и пасхи, определяется космическими различиями зимнего солнцестояния и весеннего полнолуния [1].

Земля расчленяется на части света, старый и новый мир, о существенных различиях между которыми мы уже говорили в философии природы (в геологии) [2]. Старый мир состоит из трех частей света: из Африки, Азии и Европы. Вокруг Средиземного моря группируются северная Африка, Малая Азия и южная Европа. От этой области нужно отличать Африку в целом, остальную часть Азии и среднюю и северную Европу. Новый мир состоит из Австралии и Америки.

Со стороны естественной души этим различиям соответствуют особые естественные духи или расы, именно трем упомянутым приморским частям земли соответствует **кавказская** раса, остальной части Азии соответствует **монгольская** раса, Африке **негрская** раса, а новому миру **малайская** и **американская** раса. Африка имеет

---

[1] Там же, § 392, стр. 57, прибавл., стр. 58—64.

[2] Ср. выше, кн. II, гл. XXV, стр. 472—474

характер сплошного замкнутого, индиферентного единства, Азия заключает в себе непримиренные противоположности горных стран и низменностей, а Европа — примирение этих противоположностей. Геологическому характеру частей земли соответствуют психические характеры рас [1].

Расы распадаются на нации, важнейшие формы которых принадлежат кавказской расе: греки, римляне и германцы. Среди греков Гегель различает противоположные характеры спартанцев и фиванцев, высшее единство которых составляют афиняне. Среди романских народов он различает противоположные характеры итальянцев и испанцев, и считает французов высшим единством их. Среди германских народов он различает соответственно психическим особенностям англичан и немцев. Что касается более подробного развития этих мыслей, он ссылается на философию истории, которая должна исследовать исторический дух народов [2].

Далее человечество распадается на местные духи, роды и семейства (в роде семейных типов в патрицианских родах имперских городов, например в Берне), вплоть до отдельных особей. Воспитание должно не щадить, а покорять индивидуальные особенности детей. «В школе начинается жизнь соответственно высшему порядку, соответственно общим правилам; здесь дух должен отказаться от своих особенностей, познать общее и желать его, воспринять современное общее образование. Только такое преобразование души называется воспитанием» [3].

Индивидуальные естественные свойства состоят из естественных задатков, темперамента и характера.

Естественные задатки суть определения, выражающие в то же время назначение, прирожденную творческую цель, требующую выполнения; формы или ступени естественных задатков суть талант и гений. Талант подражает, а гений дает образцы; талант создает новые виды, а гений новые роды. Оба они нуждаются в воспитании и развитии. «Так как талант и гений существуют первоначально лишь в виде задатков, то для того чтобы они не пропали, не распустились или не выродились в дурное оригинальничание, они должны получить воспитание по общим образцам. Только благодаря такому воспитанию, эти задатки проявляют себя, свою силу и свой объем» [4].

Деятельность индивидуума, его отношение к объектам, проявляется своеобразным способом, обладает как бы собственным тоном и темпом. Индивидуальная естественная форма деятельности есть темперамент. Существует четыре вида темпераментов, смотря по тому, возбуждается ли субъект в своем отношении к вещам более предметами или своею собственною особою, и по тому, насколько легко, изменчиво и глубоко это возбуждение. Объективный, легко возбуждающийся и изменчивый темперамент называется сангвиническим, а объективный темперамент, возбуждающийся с трудом и устойчивый, называется

---

[1] Там же, § 393, прибавл., стр. 64—72.
[2] Там же, § 394, прибавл., стр. 72—81.
[3] Там же, § 395, прибавл., стр. 81—87.
[4] Там же, стр. 83.

флегматическим; **холерическим** называется субъективный темперамент, возбуждающийся легко и сильно, а **меланхолическим** — субъективный темперамент, возбуждающийся с трудом и глубоко.

Настоящее и самое резкое самоопределение индивидуальности заключается в воле, в постоянном направлении ее, т. е. в **характере**, который имеет свои определенные цели и добивается их. Если эти цели принадлежат в то же время к великим целям данной эпохи и человечества, то тогда является редкий, великий характер, один из маяков мира. Упорное преследование мелких личных целей делает характер педантичным, своекорыстным и пошлым. Для развития характера необходимо воспитание и влияние среды, но основные черты его прирождены и принадлежат к числу естественных качеств.

2. Возрасты и половые различия.

Описанные качества, космические и теллурические, расовые и национальные, родовые и семейные, естественные задатки, темперамент и характер существуют все вместе; различные свойства, составляющие последовательный ряд различных состояний, приводят к естественным изменениям особи. Из них на первом плане стоят **возрасты**, которых Гегель различает три: юность, зрелый и старческий возраст; юность состоит из трех периодов — детства, отрочества и юности в собственном смысле. Основную тему возрастов составляет отношение особи к роду, начинающееся единством, свободным от противоположностей, в ребенке и кончающееся в старце. Первое единство предшествует противоположности между особью и родом, между я и миром, а второе следует за нею; первое **еще не** подчинено противоположности, а второе **уже** освободилось от нее [1].

Рождение есть эпоха в жизни особи, «огромный скачок», которым прекращается эмбриональное, растительное развитие и начинается индивидуальное, обособленное существование, возвещающее о своей будущей самостоятельности **криком**. Ребенок живет в недрах семьи, в естественной гармонии, в состоянии невинности, постоянно обучаясь единственно путем представления и созерцания и начиная развивать свою телесную самостоятельность, так как у него являются зубы, он учится ходить, стоять, говорить. Духовная самостоятельность является вместе с пониманием своего я, в силу которого ребенок подчиняет себе чувственные вещи, **играет** и разбивает свои игрушки, — самое разумное, что может сделать с ними ребенок [2].

Естественная гармония нарушается, ребенок проявляет не только детскость, но и ребячество: в его дурном поведении, своеволии и своекорыстии пробуждается уже противоположность, стремящаяся вырваться наружу. Первая черта противоположности и напряженного отношения между особью и родом, составляющим разум и мир, проявляется **в отроческом возрасте**. Отрок не только растет, как ребенок, но и **хочет** расти и стать большим; он хочет стать таким, как взрослые.

---

[1] Там же, § 396, стр. 87 и сл.
[2] Там же, прибавл., стр. 92—95.

Эта собственная потребность отрока сделаться большим заставляет его действительно вырасти. «Это собственное стремление детей к воспитанию есть имманентный момент всякого воспитания». Воспитание должно быть серьезным, как и желание самого ребенка стать большим и воспитанным: оно должно быть дисциплиной, авторитетом, школою и выучкой, а не играющею педагогикою, которая развивает в ребенке «жалкое своеволие, странные вкусы, своекорыстное благоразумие и себялюбивые интересы, корень всякого зла». Добродетель отрока состоит в послушании, не играющем, умничающем, а в безусловном послушании, воспринимающем в себя высшую разумную волю, следующем ей и, таким образом, достигающем равенства: таково послушание, составляющее начало мудрости. Для отрока род и разум воплощаются в определенных данных личностях, в этом человеке, которого он имеет перед глазами и принимает за образец: отсюда стремление к подражанию в этом возрасте. Для него уже недостаточно воспринимать только представления, встречающиеся непосредственно, он хочет получать новые: отсюда любопытство в этом возрасте и страсть слушать рассказы [1].

С наступлением половой зрелости отрок превращается в юношу. Напряжение между особью и родом возрастает и приобретает новый характер противоположности. Род представляется юноше в виде образца, однако не данного, найденного в действительности, а избранного и созданного им самим, т. е. в форме идеала: таковы идеалы любви, дружбы, нового состояния мира и т. п., вдохновляющие юношу. Юношеские идеалы характеризуются тем, что требуют осуществления, но в то же время отклоняются от действительности и потому смотрят на свое осуществление, как на отпадение от идеала. Поэтому юношеский возраст склонен к утопиям, химерам, т. е. к мечтательности. Между тем мир и только мир есть осуществление разума, идеи, идеала. Понимание мира, т. е. постепенно усваиваемое образование разрушает или исправляет эти воображаемые идеалы [2].

В этом состоит переход от юношеского к зрелому возрасту. Место идеалов заступает дело. Здесь припоминается, хотя Гегель и не приводит его, превосходное стихотворение Шиллера «Идеалы» и его заключение: «Труд неутомимый, кому святая власть дана, всегда творить, не разрушая» и т. д. Зрелый человек принадлежит практической жизни; он действует вполне разумно, если стремится осуществлять свои цели, страсти и интересы, только примыкая к миру. Деловая жизнь в действительном мире превращается постепенно в притупляющую привычку, и тогда практическая жизнь понемногу исчерпывается и умирает для мира [3].

Это умирание характеризует собою старость, свободное от противоположностей отношение между особью и родом. Множество частностей и произвольных определений, так например имена, которыми наполнена практическая жизнь, забываются, между тем общее существенное и необходимое содержание жизни и мира сохраняется в

[1] Там же, стр. 94—98.
[2] Там же, стр. 98 и сл.
[3] Там же, стр. 99—102.

памяти. В последнем возрасте человек освобождается от балласта и сохраняет в себе истинные блага: в этом состоит как слабость памяти, так и мудрость старческого возраста. «Таким образом, ряд возрастов человека замыкается в целость изменений, определенных понятием и вызываемых процессом рода и единичности» [1].

Человеческий дух, как естественная душа, заключает в себе не только ряд естественных и различных качеств, начиная с общих и кончая все более частными, он не только проходит вместе с возрастом ряд естественных изменений, приобретающих все более общую форму, но и подчинен реальной противоположности особей внутри рода, именно половому отношению, в силу которого «особь ищет себя и находит в другой особи». Половое отношение проходит также ряд ступеней развития и нормально приводит к браку и семье, в которой оно достигает своего духовного и нравственного значения и цели [2].

3. Сон и бодрствование.

Естественная душа, как особь, тожественна с собою и в то же время заключает в себе различия. Ее различия складываются из описанных естественных качеств, возрастов жизни и половых особенностей. Душевная жизнь в ее тожестве с собою («неразличенности») и в ее различениях является в двух противоположных состояниях сна и бодрствования, постоянно сменяющих друг друга и переходящих друг в друга. При свете дня вещи обнаруживаются и различаются друг от друга, тогда как тьма ночи скрывает различия: поэтому нормально сон и бодрствование соответствуют физической смене дня и ночи. Французский физиолог Биша различал в животном организме животную и органическую жизнь: первая направлена наружу, это — деятельная различающая жизнь движения и ощущения, мускулов и нервов, раздражительности и чувствительности; вторая есть направленная внутрь восстановляющая и исцеляющая деятельность воспроизведения. Во сне животная жизнь покоится, а органическая продолжается (дыхание, кровообращение, пищеварение, транспирация). Сон есть состояние полного покоя, и потому древние сравнивали его со смертью, называли его близнецом смерти. Если спящий человек встает, ходит и действует, он болен. Переход от бодрствования к сну, дремота, состоит в том, что представления более не различаются отчетливо, деятельность представления становится однообразною, монотонною, вследствие чего дремота может наступить даже среди дня; наоборот, переход от сна к бодрствованию выражается в возникающем вновь различении представлений [3].

Трудный вопрос, заданный Наполеоном профессорам университета в Павии, о различии между сновидениями и бодрствованием, не разрешается ссылкою на интерес и ясность, которыми отличаются представления бодрствующего человека, так как и сновидения могут быть

---

[1] Там же, стр 102 и сл.
[2] Там же, § 397, стр. 103.
[3] Там же, § 398, стр. 103—105, прибавл., 105—109.

очень интересными и ясными. В действительности это различие заключается в связанности и необходимости, характеризующих представления бодрствующего сознания. Если нам встречается что-либо, выходящее из связи обычного текста наших представлений, мы спрашиваем: «Вижу ли я это во сне или на яву?» [1].

Постоянная смена сна и бодрствования продолжается без конца, *если душевная жизнь не возвышается над нею и не проявляется*, как высшее единство этих противоположных состояний и вообще всех свойств, постоянных и изменчивых, присущих естественной душе. Это высшее единство состоит в том, что душа не только имеет все описанные определения, как вещь имеет свои свойства, что они не только находятся в ней в совокупности, но она имеет их, как свои, она объединяет их в себе, находит себя в них определенною, т. е. ощущает. Ощущение принадлежит еще к области естественной души, так как ощущаемое имеет характер найденного, данного, непосредственного. Всякое ощущение есть самоощущение. Душа не только есть то, что она есть, но она во всех этих свойствах существует также для себя. Об этом идет речь теперь [2].

Ощущения бывают внешние и внутренние: первые суть чувственные впечатления, а вторые аффекты, приятные или неприятные. Чувственные органы, которыми определяются чувственные впечатления, образуют систему чувств соответственно частным формам телесности естественных вещей. Здесь Гегель различает три формы телесности: физическую идеальность, реальное распадение и телесную или земную цельность. Под физическою идеальностью он разумеет телесность без всякой непроницаемости, простую, лишенную внутренности внешность и простую внутренность: первая ощущается как свет и цвет, как светлое и темное, а вторая как тон и звук. Первое ощущение возможно лишь путем зрения, а второе путем слуха; поэтому чувство физической идеальности распадается на зрительные и слуховые ощущения. Видеть можно только поверхности; глубина тел и их расстояния не видимы, а умозаключаются на основании ощущаемых теней. Гегель замечает в этом месте, что в нашем видении тел содержатся непосредственные умозаключения; следовательно, наши зрительные восприятия суть не просто впечатления, а имеют интеллектуальный характер [3].

Реальное распадение телесности состоит в процессе ее разложения в двух видах разрежения, именно в испарении и разжижении: этим процессам соответствуют обоняние и вкус (горькое, сладкое, *кислое, соленое* и т. д.). Непроницаемой, цельной телесности соответствует осязание, ощущения тяжести и тепла, сцепления и формы [4].

Внутренние ощущения, или аффекты, соответствуют или частным состояниям и отношениям единичного субъекта, как например

[1] Там же, стр. 104, 109—113.
[2] Там же, § 399, стр. 113—116.
[3] Там же, § 399, прибавл., § 400, стр. 114—120, § 401, стр. 120 и сл., стр. 124 и сл.
[4] Там же, стр. 125—127.

гнев, месть, зависть, стыд, раскаяние и т. п., или предметам **общего** значения, каковы право, нравственность, религия, красота, истина, и т. д. [1].

В исследовании внешних ощущений нужно обратить внимание на то, как они становятся внутренними, превращаются в душевные состояния, а также действуют **символически** и вызывают известные настроения, например, если мы воспринимаем цвета, тоны, звук человеческого голоса и т. п. В исследовании внутренних ощущений нужно обратить внимание на то, как они становятся внешними или **воплощаются**, как душевные волнения и потрясения непосредственно выражаются в организме, как душа отчуждается от них путем их воплощения. Это воплощение и отчуждение их составляет тему **физиологической психологии** [2].

Воплощение, ведущее в то же время к отчуждению веселых или комических и печальных или трагических аффектов, есть **смех и плач**; здесь Гегель вспоминает об освобождающей силе поэтического творчества и упоминает Гете. Воплощение аффектов и страстей в лице и движениях, что касается мимики лица, относится к области патогномики и физиономики [3].

II. Чувствующая душа.

1. Гений.

Все определения души, о которых мы говорили, качества, изменения, состояния и ощущения, наличные и прошедшие, содержатся в естественной душе и в ее недрах, как в шахте; она есть **единство** или целость, **совокупность** или мир всех содержащихся в ней определений, всего прошлого, настоящего и будущего. Она должна также притти к себе, как «эта» индивидуальная целость, быть ею для себя, ощущать себя таковою. Однако все ощущаемое есть единичное. Поэтому душа, как целость или мир, который она составляет, не ощущается, а **чувствуется**; поэтому душа, сознающая свою целость, эта индивидуальная душа-мир, есть уже не естественная, а **чувствующая** душа и, как таковая, стоит посредине между естественною душою и сознанием, между самоощущением и самосознанием [4].

Самость индивидуальности не есть только единая сущность, заключающая в себе всю сложность жизни и жизненных направлений: она есть также господствующий характер, подготовляющий и указывающий пути жизни. Эта господствующая самость, присущая индивидууму и составляющая его настоящую сущность, всего отчетливее и интереснее проявляется в великих, замечательных людях; ее можно было бы обозначить термином стоиков ἡγεμονικόν, или называть, вслед за Гете,

---

[1] Там же, § 401, стр. 121 и сл., прибавл., стр. 133.
[2] Там же, § 401, стр. 121, стр. 130 и сл.
[3] Там же, стр. 133—142.
[4] Там же, § 402, стр. 142, прибавл., стр. 142—149, в. Чувствующая душа, 403 и 404, стр. 149—151.

демоническим началом. Гегель назвал ее гением и всего яснее выразил это понятие в следующих словах: «Под гением мы разумеем специфическое начало индивидуальности, определяющее деятельность и судьбу человека во всех его положениях и отношениях». Я заключаю в себе двойственное начало: во-первых, то, что я сознаю в себе в соответствии с моею внешнею жизнью и моими общими представлениями и, во-вторых, то, что я составляю в своей внутренней сущности, определенной специфическим образом. Эта особенность моей внутренней сущности составляет мой рок, так как она есть оракул, от приговоров которого зависят все решения особи; она составляет объективное начало, обнаруживающееся из внутренней сущности характера. Обстоятельства и отношения, в которых находится индивидуум, придают его судьбе именно это, а не иное направление, не только вследствие присущих им свойств и не только вследствие общей природы индивидуума, но и вследствие этой особенной природы его» [1].

Древние считали гениев духами-хранителями индивидуумов, отличая их от последних, как будто они были самостоятельными существами. Между тем гений есть глубочайшая сущность самого индивидуума, он есть его специфическое начало. Самым замечательным примером такого гения, такой особенной природы служит демон Сократа; однако Гегель не воспользовался здесь этим примером.

Деятельность гения совершается без всякой рефлексии, т. е. бессознательно; она происходит без всякого размышления об основаниях и следствиях, следовательно без всяких посредствующих членов, т. е. непосредственно. Этот род деятельности Гегель называет магическим, и потому говорит, что гений есть «чувствующая душа в ее непосредственности».

Примером такой магической деятельности может служить непосредственное господство более сильного духа над слабым, как бы околдовывающее его. Так, Кент говорит о Лире: «В его лице есть что-то такое, что заставляет меня называть его господином». «Самая непосредственная магия это та, которую индивидуальный дух проявляет в отношении собственного своего тела, превращая его в подчиненного, покорного исполнителя своей воли» [2].

Естественная душа чувствует настоящие, но не будущие впечатления; чувствующая душа, так как она охватывает и проникает весь мир, в котором она живет и который живет в ней, чувствует заранее судьбу, предстоящую индивидууму и подготовленную уже в нем, т. е. имеет предчувствия, которые выступают тем отчетливее, чем менее душа рассеивается повседневною жизнью, чем спокойнее и сосредоточеннее она в себе, как это бывает в особенности ночью, во сне, в сновидениях. Таким образом, сущностью чувствующей души объясняется возможность вещих, знаменательных снов.

К силам, связанным с естественною душою и невольно влияющим на нее, принадлежат родина, отечество, государство и т. д. Эти силы

[1] Там же, § 405, прибавл., стр. 151.
[2] Там же, § 405, стр. 151—156.

вполне индивидуально определены, но в то же время имеют всеобщее значение: они не единичные вещи и не производят единичных впечатлений; поэтому они не ощущаются, а чувствуются: существуют чувство родины, тоска по родине, любовь к отечеству, чувство патриотического долга и т. д. Если эти силы совершенно наполняют душу и непреодолимо господствуют в ней, они составляют гений индивидуума; он не может пережить их гибели или потери, а умирает вместе с ними, как Катон вместе с римскою республикою [1].

В некоторых случаях индивидуум может иметь своего гения в другой особи, от которой он непосредственно зависит и чувствует себя зависимым. Отсюда возникают между различными особями, так называемые, магические отношения, имеющие вполне естественный и нормальный характер, если одна еще несамостоятельная особь находится в действительной телесной зависимости от другой, как например, зародыш в теле матери [2].

2. Магические состояния. Ясновидение и животный магнетизм.

Мы отличаем чувствующую душу как от естественной души, уже известной нам, так и от самосознательной и духовной, с которою нам нужно еще познакомиться. Однако все три формы душевной жизни соединены в одной и той же особи, как ступени развития субъективного духа. Поэтому жизнь чувства может иногда овладеть другими душевными деятельностями как низшими, так и высшими, как естественными, так и духовными, и выступить, как господствующее состояние души, как непосредственное или магическое знание и восприятие, т. е. ясновидение, или «самосозерцание гения». «Это созерцание есть ясновидение, поскольку оно составляет знание о нераздельной субстанциальности гения» [3].

Сменяющие друг друга состояния естественной души, каковы сон и бодрствование, переживаются иногда в виде двойственных состояний: таков сомнамбулизм. Такие явления могут возникнуть на пути естественного развития как отклонения от нормы и болезнь, или же могут быть вызваны с намерением искусственным путем посредством, так называемого, животного магнетизма: таковы магнетический сомнамбулизм, магнетическое ясновидение и т. д. Гегель очень интересовался этими явлениями и изложил относящиеся сюда факты, насколько они были известны в его время, с подробностью, выходящею за границы его энциклопедического изложения [4].

Оценивая факты, относящиеся сюда, нужно избегать двух неразумных и ложных направлений: одно, придерживаясь обыкновенных категорий рассудка, отрицает факты, не веря самым надежным свидетельствам, даже собственным глазам; другое неразумное переоценивает факты, принимая их за возвышенные состояния духа, за откровения глубоких, непогрешимых истин. «Между тем неразумно считать эти

[1] Там же, стр. 158 и сл., 161 и сл., стр. 164.
[2] Там же, стр. 159—161.
[3] Там же, § 406, стр. 162—165
[4] Там же, § 406, стр. 162—198.

состояния возвышением духа и видеть в них способность к более истинному, более общему знанию». Гораздо правильнее судил о них, по мнению Гегеля, Платон в Тимее, говоря, что бог создал печень, чтобы и неразумной части души сообщить дар пророчества (μαντεία) и способность иметь видения [1].

Во времена политического и особенно религиозного возбуждения ясновидение становится эпидемиею, распространяющеюся среди всех кругов народа и встречающеюся во всех возрастах, как например это было во время восстания в Севеннах.

Гегель перечисляет следующие особые формы ясновидения: 1) некоторые лица способны чувствовать с помощью прута в руке присутствие металлов и воды; 2) в состоянии сомнамбулизма некоторые чувства, например зрение и слух, также обоняние и вкус, скованы сном и замещаются осязательными ощущениями в подложечной ямке; 3) некоторые лица воспринимают несуществующие вещи; при этом Гегель вспоминает о галлюцинациях «деревянно прозаического Ф. Николаи» (гетевского проктофантасмиста); 4) иногда является, так называемое, второе зрение (second sight), воспринимающее, независимо от пространства и времени, действительные отдаленные события; 5) будущее иногда воспринимается, независимо от времени, в предчувствиях, подобных видениям; при этом, так как предчувствия касаются собственной индивидуальности, видения легко принимают форму самого предчувствующего лица, так что оно видит самого себя; 6) иногда удается постигнуть собственное, а также чужое состояние души и тела; 7) иногда можно знать, созерцать и чувствовать не только относительно другого субъекта, но даже в нем самом, магически, так что ощущения чужой индивидуальности находишь в себе, как свои собственные.

В некоторых случаях две самостоятельные особи относятся друг к другу так, что одна из них есть господствующий гений другой. Отношение между матерью и зародышем в ее теле мы уже определили как магическое, однако нормальное и естественное отношение, между тем то отношение, о котором мы теперь говорим, принадлежит к числу ненормальных и болезненных. Так как эти явления открыты были Францем Месмером и магнитные палочки употреблялись как целительное средство, то сама болезнь и приемы лечения называются месмеризмом, или магнетизмом, а также животным магнетизмом, потому что в данном случае предметом магнетизирования служит человеческий организм или некоторые животные, вроде собак, кошек, обезьян. Таинственное отношение между магнетизером и больным подобно магнитному притяжению в природе и дало повод к этому названию. Гегель хвалит наблюдения и приемы лечения французских врачей, проявляющих «благородный образ мыслей и высокое образование», и ставит их выше немецких врачей. Он упоминает здесь Пюисегюра [2].

---

[1] Там же, стр. 165 и сл.

[2] Там же, стр. 171—184. Франц Месмер из Iznang на Боденском озере (1733—1815). Начало его открытий, окончившихся очень несчастно, относится к 1775—1778. Пюисегюр положил начало искусственному сомнамбулизму (1785).

Магнетизер приводит пациента в состояние глубокого сна и ясновидения взглядами, прикосновением (наложением руки), определенными, производимыми близко от пациента движениями руки, причем больной отвечает на его вопросы, хотя сознание, а потому и всякое воспоминание о случившемся у него совершенно отсутствует. Центральная проводимость ощущений и движений, направленная наружу деятельность чувствительности и раздражительности как бы парализована; симпатическая система господствует, и ее ганглии, эти нервные центры брюшной полости, управляют телом вместо мозга. Целительная сила заключается в магнетическом глубоком сне.

3. Самочувствие. Сумасшествие.

Чувств есть много, и они разнообразны, а чувствующий субъект один, и он сознает себя, как единство и власть над всеми своими частными чувствами, из которых каждое описывает свою определенную сферу и составляет отдельный мир. Все эти сферы связываются, сконцентрировываясь в индивидуальности самочувствия и составляя индивидуальную систему, как упорядоченную целость всех отношений, в центре которых находится этот определенный единичный субъект. Все, имеющее характер системы, порядка, связи, заключает в себе логическую необходимость, опосредствовано основаниями и следствиями, причинами и действиями, средствами и целями, а потому всякая система зависит от мыслящего и рассуждающего, самосознательного и разумного субъекта, сохраняется им и восстановляется из расстройств, не зависящих от него или вызванных им самим [1].

Чувствующая душа живет и действует в сфере своих частных чувств и состояний. Одному из своих чувств она может подчиниться до такой степени, что теряет над ним всякую власть, так что частное чувство переходит с периферии душевной жизни в центральный ее пункт и становится неестественным, ложным и в этом смысле злым гением индивидуума. Такое отклонение от пути, если оно установится надолго, есть сумасшествие, телесно-психическая болезнь, могущая получить начало как со стороны тела, так и со стороны души. Одна и та же особь как бы распадается на два субъекта, на чувствующую и рассуждающую душу, из которых последняя вполне затемняется первою. Из здоровых нормальных состояний сна (сновидений) и бодрствования, сменяющих друг друга, возникает одно состояние постоянных грез наяву. «Они грезят наяву и как бы прикованы к частному представлению, не соединимому с их объективным сознанием». «В настоящем сумасшествии двойственные личности находятся не в двойственном состоянии» (как в сомнамбулизме), «а в одном и том же состоянии; таким образом эти отрицательные друг для друга личности, душевное и рассуждающее сознание, взаимно прикасаются и знают друг о друге» [2].

Понятие болезни входит в органику как науку о животном организме, понятие преступления входит в философию права как науку,

---

[1] Там же, § 407 и 408, стр. 198 и сл.

[2] Там же, § 408, прибавл., стр. 203 и сл.

изучающую объективный дух; точно так же понятие сумасшествия входит в антропологию как науку о человеческой душе. Из этого не следует, что сумасшествие составляет ступень развития, необходимую для человеческой душевной жизни: оно занимает такое же место в жизни, как и преступление. Сумасшествие не необходимо переживается, преступление не необходимо совершается. По этому поводу Гегель высказывает следующую меткую мысль: «Преступление и сумасшествие составляют крайности, которые человеческий дух вообще должен преодолеть в своем развитии, но они не в каждом человеке являются в виде крайностей, а могут существовать лишь в форме ограниченностей, ошибок, глупостей и непреступной вины. Этого достаточно, чтобы оправдать наше рассмотрение сумасшествия, как существенной ступени развития».

В состоянии сумасшествия я выталкивается из центра своей действительности и, так как оно сохраняет все же сознание о своей действительности, получает два центра: один в остатке рассуждающего сознания, а другой в безумном представлении [1].

Гегель различает три главные формы сумасшествия: слабоумие, глупость и безумие. Прирожденное и неисцелимое слабоумие, распространенное в узких долинах и болотных местностях, есть кретинизм, состояние тупой замкнутости в себе и оцепенелости, совершенно неспособностей к развитию; неприрожденное слабоумие может возникнуть вследствие болезней, вроде эпилепсии, или вследствие излишеств. Рядом с слабоумием Гегель называет бестолковость и рассеянность. Первая состоит в хаотичности представлений, в переходах от одного предмета к другому, без всякой силы различения и порядка, в хаосе представлений, в котором все перепутано. Рассеянность состоит в неспособности представлять и воспринимать наличное состояние; эта «настоящая рассеянность есть углубление в совершенно абстрактное самочувствие, бездеятельность рассуждающего сознания, отсутствие духа в таких вещах, в которых он должен был бы присутствовать». Слабоумная рассеянность, этот недостаток всякого присутствия духа, далека от того великого присутствия духа и той рассеянности, которая заставила Архимеда, погрузившегося в свою геометрическую задачу, забыть окружающий мир [2].

В отличие от этих состояний слабости духа глупость проявляет известную энергию, удерживая и питая, в противоречие разуму и действительности, представления болезненно подавленного или болезненно повышенного самочувствия. Таковы, с одной стороны, меланхолия, доходящая до недовольства жизнью и мыслей о самоубийстве (сплин), и мания величия, с другой стороны, к которым присоединяются иллюзорные представления о необыкновенных и невозможных телесных состояниях [3].

Эта противоположность между представлениями сумасшедшего и действительностью, между глупостью и разумом может вызвать в человеке состояние крайнего раздражения против себя и своих границ

[1] Там же, § 408, прибавл., стр. 201, и сл., стр. 208 и сл.
[2] Там же, стр. 214—217.
[3] Там же, стр. 217—220.

и довести его до бешенства, в котором состоит «безумие или буйное помешательство». «В безумии частное представление приобретает господство над разумным духом, и потому в этом состоянии выступает на первый план вообще частная природа субъекта, в нем освобождаются, следовательно, темные подземные силы сердца». В этом разъярении состоит злобность безумного. Впрочем добрые и мягкие чувства также могут быть необычайно повышены в состоянии безумия. Один великий психиатр прямо заявляет, что нигде он не видел более любящих супругов и отцов, чем в лечебнице для душевнобольных [1].

Как болезнь, так и лечение всегда должно быть одновременно физическим и психическим и исходить из положения, что приходится иметь дело в настоящем случае с больным, а не преступником и злодеем, которого нужно наказывать и делать безвредным с помощью жестоких принудительных мер.

На правильном и гуманном учении о необходимости лечения сумасшедших французский психиатр Пинель основал свою новую систему врачебного надзора и ухода за душевными больными и таким образом создал эпоху современной психиатрии. Его сочинение по этому вопросу Гегель считает лучшим произведением в этой области [2].

4. Привычка.

Все болезни относятся к числу подавленных состояний, нарушающих гармонию отношений в организме и губящих его, если их не устранить лечением. Это относится и к телесно-психическим болезням. Если какое-либо из частных чувств становится господствующим в душе, то она теряет силу преодолеть его и низвести на степень одного из моментов. Поэтому для поддержания психического здоровья и гармонии всех психических отношений необходимо, чтобы душа, все вновь переживая, исчерпывая и повторяя свои частные ощущения и чувства, совершенно овладела ими. Это господство души, являющееся результатом частого повторения отдельных переживаний, есть привычка. Это состояние души имеет характер непосредственности или природы с тою разницею, что оно не врождено душе, а приобретено и создано ею самою. Эта не данная, а созданная непосредственность есть как бы вторая природа, как справедливо называют привычку [3].

Привычка есть важное, но трудное понятие, а потому психология до сих пор оставляла его без внимания. В этом понятии высшая индивидуальная жизненность соединяется с противоположным ей бессознательным механическим течением процессов, в котором единичное более не заметно, и выдвигается на первый план лишь общее. Когда мы учимся читать и писать, всякая буква и всякая черта составляет очень заметное

---

[1] Там же, стр. 221 и сл.

[2] Там же, стр. 222—228. Филипп Пинель (1745—1826), его «Nosographie philosophique» явилась в 1798 в первом издании и в 1818 в трех томах в шестом издании. Этому сочинению предшествовало его «Traite philosophique sur l'aliénation mentale» (1791).

[3] Там же, § 409 и 410, стр. 228—230.

представление; если же мы, путем продолжительных упражнений, вполне научимся читать и писать, мы уже замечаем лишь целое, а не единичное. Привычка играет такую же роль, как и память: она есть механизм самочувствия точно так же, как память есть механизм интеллекта [1].

Неприятные, болезненные ощущения холода, жары, усталости и т. д. становятся индиферентными, когда мы примыкаем к ним, т. е. закаляемся в отношении к ним; страсти и влечения притупляются привычным естественным удовлетворением их, а не монашеским отречением и насилием над ними; наконец, все виды движения и положений тела становятся легкими и усваиваются, если мы привыкаем к ним, приобретая ловкость. Привычка распространяется на все виды и ступени деятельностей духа, стояние, походку, акты зрения, мышления и т. д. Привычка есть освобождение и потому путь к свободе естественной души; поэтому говорить с презрением о рабстве привычек неумно, так как на самом деле всякая истинная свобода состоит в том, что мы следуем разумным законам, которые мы сами дали себе, а это достигается вполне естественным путем с помощью привыкания. Привычки относятся к жизни особи, как нравы к жизни народа. Значению и освободительной силе привычки вовсе не вредит то, что существуют мелочные и пошлые привычки, характеризующие педантов. «Мы видим, что в привычке наше сознание присутствует при данной вещи, интересуется ею и, наоборот, в то же время отсутствует, равнодушно к ней; субъект в такой же мере усваивает в этом случае вещь, как и отвлекается от нее; душа, с одной стороны, совершенно проникает в свои обнаружения и, с другой стороны, покидает их, т. е. придает им вид механического, простого естественного действия» [2].

III. Действительная душа.

1. Наружность.

Благодаря привычке, душа вполне овладевает своими ощущениями и чувствами, проникает насквозь свое тело и чувствует себя в нем, как дома, так что управляет им, как гибким орудием, и между ними устанавливается, по меткому выражению Гегеля, приведенному уже нами, магическое отношение: «самая непосредственная магия это та, которую индивидуальный дух проявляет над своим собственным телом» [3]. Душа есть внутренность, а тело — наружность; внутренность и наружность, как мы знаем из Логики, вполне тожественны; в этом тожестве, как это раньше мы подробно развили, состоит характер действительности. Поэтому Гегель называет естественную душу, завершившую свое развитие процессом привычки, действительною душою [4].

---

[1] Там же, § 410, стр. 229 и сл.

[2] Там же, § 410, прибавл., стр. 223—239, ср. выше, стр. 662, 667 и сл.

[3] См. выше, стр. 674 и сл.

[4] Ср. наст. соч., кн. III, гл. XVIII, стр. 527—531. Собр. соч. Гегеля, VII, отд. II. Действительная душа, 411, прибавл., стр. 240 и сл.

Индивидуальная душевная жизнь обнаруживается во всем духовном тоне, разлитом в человеческой наружности и совершенно отличающем ее от всех животных, также от наиболее человекоподобных обезьян. «С чисто телесной стороны человек не очень отличается от обезьян, однако, поскольку его наружность проникнута духом, он отличается от этого животного настолько, что между видом обезьяны и птицы существует меньшее различие, чем между телом человека и обезьяны» [1].

2. Выразительные движения.

Этот духовный тон, характеризующий наружность человека, обнаруживается как в произвольных, так и в непроизвольных воплощениях аффектов и чувств, т. е. в выразительных движениях, составляющих красноречие тела: в мимике, в движениях рук, тела, в его постановке и походке. Гегель называет вертикальное положение тела «абсолютным жестом», так как оно достигается лишь энергиею воли и поддерживается привычкою; подобно этому, он называет руку в ее деятельности и движении, этот орган органов, «абсолютным орудием».

Если этим выразительным движениям недостает духовного тона, и они состоят лишь из непроизвольных, неразвитых, необузданных взрывов чувств и аффектов, то это уже не мимика в настоящем смысле, а гримасы. Так как воплощение аффектов в мимике имеет психическое происхождение и выводит наружу или обозначает внутренний процесс, то невольно оно также символизирует аффекты и чувства и согласно своему происхождению в самом деле принимается за символ, как например наклонение головы, качание головою, наморщивание лба, закидывание головы назад и вздергивание носа, поклон, подавание руки, сжимание рук над головою и т. п. [2]

Благодаря привычке всякая особь некоторым постоянным образом выражает телесно свои аффекты и страсти. Знание этих способов выражения, основанное на наблюдении, называется патогномикою. Повидимому, интеллектуальная и нравственная индивидуальность (характер) яснее и непосредственнее всего высказывается в выражении лица (физиономии) и еще более в форме головы (мозга) и черепа. Изучение физиономии с целью определить характер называется физиономикою, а изучение мозга или черепа френологиею или краниоскопиею. Гораздо яснее, чем в костях лица, обнаруживается дух в языке; гораздо яснее, чем в костях черепа, выражается характер в поступках. Излагая Феноменологию, мы уже показали, как разделывается Гегель с Лафатером и Галлем; здесь в конце своей антропологии он возвращается к этому вопросу. «На этом основании справедливо оставлено преувеличенное внимание к физиономике, возникшее тогда, когда ею пускал пыль в глаза Лафатер, и от нее ожидали всевозможных успехов в хваленом знании человека. Гораздо лучше можно узнать человека по его поступкам, чем по наружности. Даже язык может служить в такой же мере для утаивания, как и для обнаружения человеческих мыслей» [3].

---

[1] Там же, стр. 242.
[2] Там же, стр. 241—244.
[3] Там же, стр. 246, ср. наст. соч., кн. II, гл. VIII, стр. 356—360.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВОСЬМАЯ.

НАУКА О СУБЪЕКТИВНОМ ДУХЕ. В. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ.

I. Сознание.

Действительная душа до такой степени срастается со своим телом, что в нем, как своем произведении, она относится только к себе, существует для себя и в этом своем длясебябытии в то же время *отличает* себя от своего тела, от всех своих ощущений, от внешнего чувственного мира и противополагает себя им; она есть уже не самочувствие, а сознание и самосознание. «Это длясебябытие свободной всеобщности есть высшее пробуждение я в душе». В ней возникает пробуждение высшего рода, чем естественное пробуждение, основанное на простом ощущении единичного; в самом деле: я есть молния, сверкающая в естественной душе: поэтому в я идеальность естественности, т. е. сущность души становится существующею для души» [1].

Всякое знание имеет духовный характер и относится к предмету; вследствие этого отношения оно есть явление духа, а потому наука о сознании и формах его развития есть наука о явлениях духа (феноменах): феноменология духа. Всякое предметное знание есть в то же время знание о себе, и без этого, т. е. без самосознания, оно невозможно, поэтому ход развития направляется от сознания к самосознанию. Так как в знании я и проникнутый им предмет, субъект и объект, составляют единство, и в этом единстве субъективного и объективного состоит сущность разума, то самосознание должно возвыситься до сознания этого единства, т. е. до разумного сознания. Поэтому сознание, самосознание и разум составляют три ступени, которые должна развить наука о сознании; они составляют специальную тему феноменологии духа, с развитием которой мы встречаемся в произведениях Гегеля три раза: в трех первых отделах Феноменологии духа, в *Философской* пропедевтике и в Энциклопедии, в отделе о субъективном духе [2].

Дальнейшие отделы Феноменологии духа, исследующие «дух, религию и абсолютное знание», не входят в науку о субъективном духе, так как относятся к объективному и абсолютному духу, т. е. составляют философию права, философию истории, эстетику, философию религии и (философию) истории философии, где Гегель и развил эти учения. Поэтому часть Феноменологии, заключающая в себе учение о субъективном духе (психологию), ограничивается учением о сознании, самосознании и разуме.

Исследование этих вопросов в трех названных сочинениях согласуется друг с другом во всех существенных пунктах. Самое подробное и интересное изложение их находится в главном сочинении 1807 года,

---

[1] Там же, § 412, стр. 246 и сл., прибавл., стр. 248.

[2] Т. II, стр. 71—315, т. XVIII (Философская пропедевтика, изд. Розенкранца, 1840). Второй курс. Средний класс: Феноменология духа и логика, I отд. Феноменология духа или наука о сознании, § 1—42, стр. 79—90, т. VII, отд. I, § 413—438, стр. 249—287.

по которому мы и передали уже учение о субъективном духе во всем объеме и здесь предполагаем его известным. Поэтому мы сделаем краткое резюме его и отошлем нашего читателя к предыдущим отделам [1].

Первая ступень сознания есть чувственная достоверность, субъектом которой служит данный единичный индивидуум, а предметом данное единичное впечатление, находящееся **здесь и теперь**. Чувственное нечто относится к иному и изменяется; оно есть «это» и становится другим, поэтому **многое единичное** в сфере чувственности становится **широким целым**, содержание чувственного сознания должно быть единичным, но именно вследствие этого оно есть не одно единичное, а все единичное. Поэтому предмет чувственного сознания состоит из многих единичностей, находящихся в связи, требующих соотнесения и объединения, чтобы представлять предмет таким, каков он поистине. Из чувственной достоверности возникает **воспринимающее сознание**, направленное на связь и основание вещей, задающее вопрос о силе и причине. Однако связь, сила, причина и т. д. суть не внешнее и чувственно воспринимаемое, а **мысли**, представляющие внутренность вещи и чувственную вещь, как **явление** этой внутренности. Из воспринимающего сознания возникает **рассудок**, внутреннее начало, созерцающее внутренность.

Внутреннее начало явлений есть их **единство**, сохраняющееся во множественности и смене вещей, следовательно, это начало есть **закон**. Законы составляют покоящееся отражение явлений. Каждый закон устанавливает различные определения и их объединение или сопринадлежность. Так, закон права объединяет преступление и наказание, закон природы объединяет в движении планет квадраты времен обращения и кубы расстояний. **Самость** также есть такое единство, устанавливающее в себе и объединяющее различия, подобно закону; поэтому в деятельности рассудка сознание познает самого себя.

II. Самосознание.

Самосознание есть прежде всего единичная индивидуальная самость, относящаяся только к себе, так как она исключает из себя все иное. В этом отрицательном отношении к себе оно есть власть над вещами и истина их и чувствует **стремление** проявляться, как таковая: оно овладевает вещами, в особенности **живыми**, обладающими собственным бытием с собственными стремлениями, разрушая их, пожирая и наслаждаясь ими. Так поступает оно, как «**стремящееся самосознание**».

Между живыми объектами, которые устраняет со своего пути индивидуальное самосознание в силу своих страстей, уничтожая и пожирая их. находятся также самосознательные существа, так как живая вещь, стремящаяся возвыситься над своим собственным бытием, самосознательна. Теперь против единичного самосознания выступает другое такое же самосознание, против я другое я; их отношение друг к другу приводит через взаимную борьбу и отношение **господства и раб-**

---

[1] Ср. наст. соч., кн. II, гл. VIII, стр. 322—36.

ства к взаимному признанию: этот процесс во всех его моментах и ступенях Гегель называет здесь «признающим самосознанием».

Первая ступень есть борьба всех против всех, предшествующая в естественном состоянии гражданскому обществу. От этой борьбы, конечно, следует отличать поединок в гражданском обществе, это порождение средних веков, кулачного права и рыцарства. В естественном состоянии целью служит реальное значение, приобретаемое борьбою на жизнь и на смерть, а здесь люди гонятся лишь за простою видимостью значения. «Рыцарь, что бы он ни сделал, хотел считаться человеком, ни в чем не виновным, вполне незапятнанным. Доказательством этого должен был служить поединок». «У древних народов поединок не встречается, так как им был совершенно чужд формализм пустой субъективности, желание субъекта иметь значение в своей непосредственной единичности; они видели свою честь лишь в неразрывном единстве с нравственным отношением, составляемым государством. В наших современных государствах поединок есть не что иное, как заведомое возвращение к грубости средних веков» [1]. Гегель осуждает поединок на тех же самых основаниях, на каких впоследствии Шопенгауэр написал против него одну из своих самых едких сатир, дышащих насмешкою и презрением.

Борьба особей должна служить для осуществления и удовлетворения самосознания; поэтому она не может закончиться уничтожением, которое или совершенно прекратило бы существование самосознания, или устранило бы с пути его предмет, другое я, к которому сознание относится отрицательно. Из уничтожения возникает сохранение, сперва в форме подчинения, в том смысле, что другое я в своей борьбе на жизнь и на смерть добровольно покоряется или подчиняется насильственно. Из стремящегося и уничтожающего самосознания возникает господствующее и рабское самосознание, отношение господства и рабства, диалектику которого, мастерски развитую Гегелем, мы уже знаем. Господин повелевает, а раб повинуется и исполняет волю господина, работая и преобразовывая вещи, согласно воле и целям господина. Господин наслаждается плодами этой работы, но раб, трудясь и преобразуя вещи, воспитывает сам себя, и таким образом осуществляется изречение, что страх перед господином есть начало мудрости: таким образом раб становится равным господину и необходимым для него, даже более могущественным, чем он, и приобретает свободу либо потому, что господин, признавая его заслуги, отпускает его, либо потому, что он, чувствуя свою силу, завоевывает себе свободу, как это пытались сделать римские рабы. «Следовательно рабство и тирания в истории народов составляют необходимую ступень, таким образом имеющую относительное право на существование». «Если какой-либо народ не только воображает, что он хочет быть свободным, а и в самом деле обладает энергичною волею к свободе, то никакая человеческая сила не удержит его в рабстве, не будет в состоянии управлять им по своей воле» [2].

---

[1] Гегель, т. VII, отд. I, § 432, прибавл., стр. 277—279.
[2] Там же, § 433, стр. 279—282, ср. наст. соч., кн. II, гл. VII, стр. 331—336.

III. Разум

Из отношения господства и рабства возникает признающее самосознание, сознание равенства по существу между различными я. Но та сущность, в которой различные я равны и тожественны, а потому составляют единство, есть разум; поэтому признающее самосознание имеет своим предметом и темою уже не единичные, исключающие друг друга особи, а их тожество, не единичное я, а мы; это уже не единичное, а всеобщее самосознание или разум [1]. «Это отношение имеет чисто умозрительный характер. Если кто придерживается мнения, что умозрительное есть нечто далекое и неуловимое, то стоит лишь рассмотреть содержание этого отношения, чтобы убедиться в неосновательности подобного мнения. Умозрительное или разумное и истинное состоит в единстве понятия или субъективности и объективности. Это единство составляет субстанцию нравственности, именно семьи, половой любви, любви к отечеству, этого стремления к общим целям или интересам государства». Разум есть истина и разумное сознание есть знающая истина или дух [2].

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ.

НАУКА О СУБЪЕКТИВНОМ ДУХЕ. С. ПСИХОЛОГИЯ.

I. Теоретический дух.

1. Созерцание.

Дух, как третья и высшая из ступеней развития души, есть, в соответствии с требованиями метода, единство двух предшествующих ступеней, именно души и сознания. Деятельность души состоит в том, что она воплощается, производит свое тело, развивает его и отпечатлевается в нем. Это деятельность бессознательная и притом творческая. Деятельность сознания состоит в знании. Дух соединяет в себе обе эти деятельности; поэтому его деятельность состоит в творческом знании, т. е. в познании. Знание и познание следует отличать друг от друга, как это делает уже обыкновенное сознание, когда, например, говорят: «я знаю, правда, что бог существует, но я не могу познать его сущность». Познавать это значит производить или творить; мы познаем лишь то, что создаем или производим. Объекты духа суть его продукты: поэтому его сущность, в особенности сущность теоретического духа, состоит в познавании [3].

Теоретический дух или интеллект должен развиваться, соответственно своей сущности, как творческое знание (познание), и потому должен начинать с того неразвитого и неопределенного состояния, в котором дух, подобно душе и сознанию, содержит в себе в форме

---

[1] Собр. соч. Гегеля, VII, отд. I, § 435 и 436, стр. 281—285

[2] Там же, § 438 и 439, стр. 286 и сл.

[3] Там же, § 440—444, стр. 288—301, § 445, стр. 301—307.

чувства бесконечно разнообразное содержание. Это состояние чувства Гегель охотно называет «смутным брожением духа в себе». Поэтому ошибается тот, кто, подобно сенсуалистам, сравнивает состояние духа, предшествующее развитию, с tabula rasa, с неисписанным листом. Скорее дух наполнен всевозможным содержанием, составляющим результат предшествующих ступеней развития: в его чувстве содержится гораздо больше, чем вырабатывается и выступает наружу в последующих состояниях развития; в сферу рассудка не вступает ничего, что бы не заключалось раньше в чувстве. Тем не менее, кто в каком-либо вопросе ссылается на свои чувства, тот поступает также ошибочно, так как они не развиты и не исследованы. Если кто-либо поступает таким образом, с ним нельзя подвинуться дальше и, согласно любимому выражению Гегеля, приходится лишь оставить его на месте [1].

Первая деятельность духа состоит в разделении этого неразвитого, спутанного состояния, в предпочтении к определенному объекту, на котором дух сосредоточивается: это фиксированное направление духа есть внимание; оно отличается от состояния чувства тем, что чувство непроизвольно, а внимание произвольно; внимательным можно быть лишь тогда, когда хочешь быть внимательным, что вовсе не так легко, как кажется, потому что для внимания необходимы как энергия самоотречения, так и интерес к делу. «Внимание состоит в отрицании интереса к себе и в преданности делу. Эти два момента в такой же мере необходимы для деятельности духа, в какой, обыкновенно, так называемое, аристократическое воспитание считает их ненужными, так как оно, наоборот, требует легкого отношения ко всему и превосходства над всем» [2].

Интеллект, погрузившийся в объект, есть созерцание. Все созерцания возникают из внешних и внутренних ощущений, из аффектов и чувственных ощущений. Кто выражает наглядно свои аффекты и страсти, тот превращает свои состояния в предметы и, таким образом, облегчает и освобождает себя, но в то же время овладевает другими лицами и пробуждает в них подобные или симпатические чувства. Так, Гете своим описанием страданий Вертера освободил собственный дух и овладел душою других людей силою своего наглядного изображения.

Из внешних ощущений материал для предметных созерцаний дают главным образом зрительные и слуховые ощущения, в особенности зрительные. Созерцание нужно отличать как от чувственного ощущения, так и от представления: от первого оно отличается своею предметностью, а от второго своею объективностью. Всякое настоящее созерцание есть интеллект, погрузившийся в объект: поэтому оно проникнуто духовностью. О всех действительных созерцаниях можно сказать то, что Шеллинг говорил об особой высшей форме их, именно, что они интеллектуальны. Конечно, бывают и разрозненные, бессмысленные созерцания, остающиеся среди единичностей и случайностей и

[1] Там же, § 445, 447, стр. 308—310.
[2] Там же, § 448, стр. 311—313.

не изображающие самого предмета, сущности вещи Нельзя ясно говорить или писать о предмете, не живя в нем духовно, не видя его перед собою во всей его сущности и целости, т. е. не созерцая его в истинном смысле этого слова.

2. Представление.

Созерцание есть начало познания и воля к познанию, определенная Аристотелем, как удивление; оно еще не составляет самого познания, которое может быть завершено только чистым мышлением разума в понятиях. Поэтому в развитии теоретического духа представление находится посредине между созерцанием и разумом; оно само проходит ряд ступеней развития, которые обыкновенная психология понимает не как ступени, а как способности представления или силы души, без всякого понимания их связи и отношений [1].

Первая ступень представления состоит в том, что оно отрывает созерцаемый объект от его внешних условий, от определенного пространства и времени, с которым он был связан, присваивает его себе и овладевает им. Представление напоминает созерцаемый объект, т е. он становится внутренним, но еще не вспоминается в себе. Созерцание не исчезло, а сохраняется в представлении, как отмененный момент. Интеллект, погруженный в объект, есть созерцание, наоборот, представляющий интеллект имеет созерцание: он имел его и обладает им, его созерцание есть прошлое в настоящем [2].

Созерцание и воспоминание обусловлены временем, однако в созерцании время имеет совершенно иные свойства, чем в воспоминании, внешнее время не похоже на воспоминаемое (внутреннее) или субъективное. Чем более пережили мы замечательных созерцаний, тем более было наполнено внешнее время, но тем менее мы замечали его течение; время прошло для нас неизвестно как, оно прошло для нас очень быстро и потому кажется очень коротким; наоборот, в воспоминании и представлении то же самое время, так как мы в нем много созерцали и пережили, кажется необычайно долгим. Трудно понять, каким образом только что протекшее событие существует так давно. Наоборот, чем беднее созерцаниями пережитое внешнее время, тем более продолжительным и скучным кажется оно во время переживания, но зато, так как мы в нем пережили очень мало, тем более коротким представляется оно в воспоминании [3].

Объект, существовавший в созерцании, воспринят в интеллект и отпечатлелся в нем: теперь он уже не созерцание, а образ. Теперь интеллект подобен «темной, бессознательной шахте», в которой сохраняется бесконечное множество таких образов; однако интеллект есть не только такая шахта, но и сила, распоряжающаяся своим содержанием, способная вновь вызывать сохраняющиеся в ней образы, делать современными самые отдаленные объекты независимо от времени и пространства. Интеллект есть творческое знание; мало того, что он произ-

[1] Там же, § 451, прибавл., стр. 323.
[2] Там же, § 450, стр. 321 и сл.
[3] Там же, § 452, прибавл., стр. 324—326.

водит нечто, он должен также знать свои продукты, т. е. делать их своими объектами, превращать образы, сохраняющиеся в бессознательной шахте, в сознаваемые предметы. Мало того, что он производит образ, он должен его также воспроизводить: только тогда он есть действительно представляющий интеллект. Иными словами, представляющий интеллект должен не только вызывать вновь объект, но и вспоминать о нем, так как объект сделался его собственностью, им самим [1].

Когда прежнее созерцание повторяется, интеллект невольно вспоминает, что имел его, т. е. воспроизводит его образ. Вследствие частого повторения одних и тех же созерцаний, соответствующие образы становятся вполне привычными и известными интеллекту, так что он более не нуждается в созерцании, чтобы вызывать их, а способен каждый из своих образов воспроизвести и представить в настоящем времени, где и когда захочет. Это существенный шаг вперед в развитии представляющего интеллекта. «Этим путем дети переходят от созерцания к воспитанию. Чем более развит человек, тем более он живет не непосредственным созерцанием, а воспоминаниями, даже и в актах созерцания, так что он редко встречает совершенно новое; скорее субстанциальное содержание большинства новых вещей ему уже известно. Точно так же образованный человек удовлетворяется преимущественно своими образами и редко чувствует потребность в непосредственном созерцании. Наоборот, любопытный народ вечно бежит туда, где можно поглазеть на что-либо» [2].

Первая ступень представления есть воспоминание. «Первая форма представляющей деятельности поднимается на эту ступень вследствие того, что интеллект, выступая из своего абстрактного всебытия в определенность, разрывает ночную тьму, окутывающую его сокровища, и прогоняет ее ясным светом настоящего» [3].

Вторая ступень представления есть воображение, и притом, в своей первой форме, воспроизводящее воображение, как непроизвольное, так и произвольное. Интеллект есть владелец и господин своих образов и может распоряжаться ими по произволу; он соединяет их в себе, составляет субъективную связь, объединяющую представления, соотносит их друг с другом и ассоциирует их. В этом состоит вторая ступень или форма воображения. Психологи много ожидали от, так называемых, «законов ассоциации идей»; между тем необходимо помнить, во-первых, что соотносимые представления суть образы, а не идеи, и во-вторых, что виды соотнесения суть вовсе не законы, а субъективная связь интеллекта, т. е. субъективный интеллект во всем произволе и случайности единичного субъекта и его переживаний. Образам присущи еще черты их местного и временного происхождения, с сопутствующими обстоятельствами; руководясь этою нитью, мы переходим от одного представления к другому, как это наблюдается в обыкновенных беседах в обществе, когда разговор не управляется определенною целью. Представления связываются друг с другом

[1] Там же, § 453, стр. 326 и сл.
[2] Там же, § 454, стр. 327 и сл. прибавл., стр. 326—329.
[3] Там же, § 455, прибавл., стр. 431.

также настроением веселого или печального характера, страстью и душевным волнением или интеллектуальным дарованием, как оно обнаруживается в остротах и игре слов. «В остроте соединяются представления, далекие друг от друга, но в то же время в действительности имеющие внутреннюю связь. Сюда нужно причислить также игру слов; самая глубокая страсть может увлечься этой игрой, так как великий дух способен даже и в самых несчастных положениях ставить в связь со всею страстью все, что с ним не встретится» [1].

Путем ассоциирующей силы воображения из глубины и талантов субъективного интеллекта созидаются новые представления, не соответствующие никаким созерцаниям, но стремящиеся все же выступить наружу, сделаться наглядными, объективными и познаваемыми, так как интеллект не только творит, но и познает; поэтому он должен превращать свои объекты в продукты и, наоборот, свои продукты в объекты. Таким образом сила воображения становится уже не репродуктивною, а продуктивною или творческою. Творческая сила воображения есть фантазия [2].

Итак, вторая ступень представления, т. е. воображение, в свою очередь сама образует три ступени: 1) репродуктивное, 2) ассоциирующее и 3) творческое или продуктивное воображение. Эти формы и ступени воображения можно называть также, как делает Гегель, «силами воображения». Не следует только, подражая обыкновенной психологии, думать, что эти силы обособлены и, как солдаты, стоят бок о бок: это формы и ступени одного и того же субъекта, именно, субъективного духа как теоретического интеллекта.

Как воспоминание, так и воспроизводящее воображение, превращающее созерцание в образ, обобщают образ. Ассоциирующее воображение, так как оно соотносит образы и сравнивает их друг с другом, должно выделять их общее содержание. Таким образом возникают общие или абстрактные представления, состоящие не из чего иного, как из общих признаков. «Заметим по пути, что абстрактные представления часто называют понятиями. Философия Фриза главным образом состоит из таких представлений. В ответ на утверждение, что через такие представления получается знание истины, нужно заметить, что на самом деле это вовсе не так, и что люди, склонные к чувственным представлениям и придерживающиеся конкретных образов, справедливо пренебрегают такою пустою школьною мудростью» [3].

Настоящие общие представления, сами себя обособляющие и осуществляющие, суть не абстракции, а понятия или идеи; как представления, они могут быть созданы только творческою силою воображения (фантазиею), а не репродуктивным и ассоциирующим воображением. Как можно путем воспроизведения создать такие идеи, как понятия силы, справедливости и т. п.? Нужно уже представлять и иметь такие понятия и идеи, чтобы быть в состоянии воспроизводить их.

Однако истинно общие представления, как и абстрактные, требуют созерцания, превращения в чувственную, образную форму, так как

[1] Там же, § 456, прибавл., стр. 332 и сл.
[2] Там же, § 456, стр. 333.
[3] Там же, § 456, прибавл., стр. 334.

продукты интеллекта должны быть также его объектами. Это созерцание не дано, следовательно, оно должно быть создано и составляет продукт фантазии: это требуемый интеллектом, созданный им и ясный для него способ выражения или обозначения. Эту творческую деятельность представляющего интеллекта Гегель называет «создающею знаки фантазиею». Чем независимее от данных созерцаний эти знаки, тем чище и свободнее это произведение интеллекта, тем больше в нем творческих элементов.

Первую форму или ступень фантазии, создающей знаки, составляет еще данный объект, представляющий однако уже не свою собственную сущность, а только тот смысл и значение, которые вложены в него интеллектом: такой знак есть символ, как, например, орел Юпитера есть символ силы. Однако этот объект не был бы таким символом, если бы в действительности не было орлов. Конечно, именно фантазия созерцает в орле силу, образ этого божественного свойства, но это созерцание все же зависит от действительной мощи орла и без нее было бы невозможно.

Вторую, более свободную форму символизации составляет аллегория, в которой вещь и значение совершенно расходятся; вещь сама по себе и значение, вкладываемое в нее интеллектом, не похожи друг на друга. Женская фигура с повязкою на глазах и мечом в руке есть аллегория справедливости; сходство здесь скрыто гораздо глубже, чем связь между силою и орлом. Гегель не воспользовался этим примером и вообще говорит здесь об аллегории лишь мельком и неясно. «Аллегория выражает субъективное значение главным образом всею совокупностью частностей. Фантазия поэта пользуется материалом свободнее, чем другие искусства, однако и она должна избирать лишь такой чувственный материал, который соответствует содержанию изображаемой идеи» [1].

Вторую форму или ступень фантазии, создающей знаки, составляет настоящий знак, именно объект, вовсе не похожий на созерцаемую в нем идею, каковы кокарда, знамя, флаг, надгробный камень и т. д.

Наконец, третью и высшую ступень составляет знак, вовсе не заключающий в себе элементов, данных извне, а созданный силами самого интеллекта и его собственными средствами: таковы звук, тон, членораздельный звук, слово, язык и речь. Элементарный материал языка образуют органы речи человека, мимические звуки, выразительные движения губ, гортани и языка, одним словом, телесные движения органов речи и те слова (немногие по числу), которые подражают звучащим предметам, каковы в немецком языке Rauschen (шелест), Sausen (свист), Knarren (треск) и т. п. «Но формальная сторона языка есть продукт рассудка, выражающего в ней свои категории; этот логический инстинкт создает грамматические формы языка» [2].

Слово, как и тон, находится во времени, следовательно, составляет явление преходящее и мимолетное; поэтому интеллект чувствует

---

[1] Там же, § 456 и 457, стр. 333—338.

[2] Там же, § 459, стр. 339—341

потребность фиксировать созерцание его, т. е. превратить его в пространственный образ: это достигается с помощью письма, т. е. знаков для звуков и слов, которые сами служат знаками представлений: следовательно, язык письма состоит из знаков для знаков. Впрочем существует письмо, обозначающее самые представления без посредства слов: это иероглифы и эмблематическое письмо, а также образные обозначения, применяемые в математике, астрономии, химии для некоторых типичных объектов и форм представлений в этих науках. Как известно, Лейбниц неустанно трудился над тем, чтобы создать образное общепонятное письмо (пазиграфия) без посредства языка. Однако эта попытка предполагает, что развитие мыслей достигло прочного и неизменного завершения, между тем как на деле оно постоянно двигается вперед. Скорее, наоборот, сношения народов с помощью языка привели к тому, что слова подвергнулись анализу, были разложены на свои элементарные звуки, и именно торговый народ, финикияне, изобрел азбуку. «Чтение и письмо следует считать неоценимым, глубоким образовательным средством, так как оно отвлекает дух от чувственной конкретности и обращает его внимание на более формальные элементы, на звучащее слово и его абстрактные элементы; таким образом оно обосновывает почву внутреннего содержания субъекта и очищает ее» [1].

Интеллект возвысился на ту ступень, на которой его созерцания производятся им самим и состоят из имеющих значение слов, обладающих также своей внешностью, данною им объективностью, вследствие чего они, как и созерцания на первой ступени представляющего интеллекта, могут вспоминаться. Эти воспоминания составляют память. Память имеет дело со словами или именами: она «сохраняет, воспроизводит их» и наконец «механически» владеет ими, сохраняя и зная наизусть ряд имен еще без связи с их значением. Память есть более высокая ступень интеллекта, чем воображение; поэтому не следует низводить ее на эту низшую ступень, превращая имена в образы и создавая таким образом искусство запоминания, как этого хотела мнемоника древних, «это недавно вновь привлекшее к себе внимание и справедливо забытое искусство, занимающееся лишь сочетанием образов, которое производится не иначе, как через посредство пустых, нелепых, совершенно случайных связей». «Скорее память вовсе уже не имеет дела с образом, происходящим из непосредственной, не духовной определенности интеллекта, из созерцания, а воспроизводит бытие, составляющее продукт самого интеллекта; она состоит из внешнего запоминания наизусть того, что остается включенным внутрь интеллекта, и только внутри его самого составляет его внешнюю сторону» [2].

3. Мышление.

Уже в слове Gedächtniss (память) немецкий язык, руководясь правильным чувством, выражает непосредственное родство и связь

---

[1] Там же, § 459, стр. 339—346. О попытках Лейбница создать пазиграфию или всеобщую характеристику, ср. в наст. соч., т. II (3 изд.), кн. I, гл. I, стр. 13—15, гл. II, стр. 36—38.

[2] Гегель, т. VII, отд. II, § 461 и 462, стр. 346—348.

между памятью и мышлением (Denken). Мышление возникает не из пустого, а из наполненного своими продуктами интеллекта. Этот наполненный интеллект есть память, а его непосредственнейшие продукты суть слова; они суть бытие, оживленное мыслью. «Это бытие абсолютно необходимо для наших мыслей». «Поэтому желание мыслить без слов, как это пытался однажды сделать Месмер, есть неразумное предприятие, едва не приведшее Месмера к безумию, по его собственным словам».

Мы мыслим, выражаем свои мысли, формируем их и выясняем при помощи слов. То, что нельзя выразить словами, еще не мыслится действительно и недостаточно продумано. Невыразимое есть смутное, неясное. Поэтому презрительное отношение к памяти и благоговейное отношение к невыразимому обнаруживают в высшей степени извращенную точку зрения. «В учении о духе и в систематизации интеллекта положение и значение памяти и понимание ее органической связи с мышлением составляет один из самых трудных пунктов, до сих пор мало обращавших на себя внимание» [1].

Значение слова относится к слову так же, как образ к интуиции. Интеллект не познает, а воспризнает созерцание, образом которого он располагает; точно так же относится мышление к словам, значение которых оно понимает. Слова обозначают формы мышления или посредством своей грамматической формы служат легко понятным выражением их. Они делятся на слова, обозначающие понятия, и слова, обозначающие формы. Слова, соответствующие понятиям, обозначают вещи, свойства, деятельности. Словами, соответствующими свойствам, обозначаются общие свойства большего или меньшего объема; поэтому мышление должно не только совершаться при помощи слов, но и ориентироваться среди них: оно должно сознательно воспроизводить то, что создано им бессознательно или инстинктивно. Это сознательное мышление, направленное на свою собственную деятельность и познающее ее, есть логическое мышление, о нем Гегель говорил уже в Феноменологии духа, в Логике и в философской пропедевтике, а здесь в психологии он опять кратко обрисовывает его [2].

В представлении общих свойств большего или меньшего объема содержатся понятия родов, видов и т. п., в представлении деятельностей содержатся понятия сил, причин и т. д. Сознательная деятельность мышления, выдвигает и развивает эти понятия, как категории. Эта создающая понятия деятельность есть рассудок: он путем отвлечения образует абстрактные понятия, отличает существенные свойства от случайных и, как понимание существенного, составляет здравый человеческий смысл. В словах, обозначающих форму, содержатся представления об отношениях между понятиями, которые выдвигаются и развиваются сознательною деятельностью мышления, как способностью суждения. На этой второй ступени сознательной деятельности мышления важнейшую роль играет понятие необходимости, ко-

[1] Гегель, т. VII, отд. II, § 462, прибавл., стр. 348—350, § 463 и 464, стр. 350—352.

[2] Там же, § 465—467, стр. 353—355.

торое господствует над вещами, не выражая их истинной связи и их истинного внутреннего единства» [1].

Слово **истина** обозначает полное соответствие между нашим представляющим интеллектом и сущностью вещей, единство субъективного и объективного, тожество между мышлением и бытием, которому люди удивляются и ужасаются, между тем как в своем повседневном мышлении и деятельности они постоянно признают это тожество и опираются на него. Рассудок обобщает понятия путем абстракции, т. е. упуская из виду их различия, и суживает понятия путем деления, т. е. прибавления внешних признаков. Наоборот, разум **развивает** понятие, т. е. с помощью чистого мышления понимает саморазвитие понятий, имманентное превращение общего в частное и единичное и имманентное обобщение единичного через соответствующую частность. Рассудок **судит**, так как он **разделяет** моменты понятия; разум **заключает**, так как он **совмещает** моменты понятия, как это подробно излагает Логика и вновь указано здесь в Психологии Гегеля [2]. Он хвалит Канта за то, что Кант указал на это различие между рассудком и разумом и приписал разуму способность умозаключать, которая приводит к идеям безусловного или абсолютного; впрочем критическая философия объявила невозможным разумное познание абсолютного или, что одно и то же, объективность идей для познания, против чего Гегель постоянно и ревностно восставал, утверждая, что вся сущность духа состоит в познании. «Поэтому, — замечает Гегель в самом начале своей Психологии, — если люди утверждают, что истины нельзя познать, что это крайняя степень кощунства, то эти люди не знают, что говорят». «Современное сомнение в познаваемости истины чуждо всякой умозрительной философии, как и всякой настоящей религиозности». Он ссылается на прекрасное и глубокомысленное изречение Данте в четвертой песне Рая (стр. 124—129), что удовлетворение духа состоит лишь в познании истины [3]:

«Наш дух успокаивается в истине, как дикий зверь в своем логовище; и нужно, чтобы он схватил ее, без чего каждое из наших желаний будет тщетно».

В развитии чистого мышления теоретический интеллект достигает своего завершения, так как он познает и проникает самого себя. «Теперь он в самом деле составляет то, чем он только должен был быть в своей непосредственности: он есть **знающая себя истина, познающий самого себя разум. Знание** составляет **субъективность разума**, и **объективный** разум полагается, как **знание**. Взаимное проникновение мыслящей субъективности и объективного разума есть результат развития теоретического духа через предшествующие чистому мышлению ступени созерцания и представления» [4].

---

[1] Там же, § 467, прибавл., стр. 355—357.
[2] Ср. наст. соч., кн. II, гл. XX, стр. 550—560.
[3] Гегель, т. VII, отд. II, § 441, стр. 290 (*Гегель цитирует Данте по-итальянски*), § 465, прибавл., стр. 353 и сл., § 467, прибавл., стр. 357 и сл.
[4] Там же, § 467, стр. 366—368.

II. Практический дух.

1. Практическое чувство.

Так как интеллект или разум составляет единственное основание своего развития и всех содержащихся в нем определений, то результатом его самопознания является понимание того, что его сущность есть самоопределение или воля, т. е. желающий интеллект или практический дух.

В этом переходе от теоретического к практическому духу кроется двусмысленное положение. Состоит ли результат всего предыдущего развития духа в том, что интеллект познает себя как волю, или в том, что он делает себя и становится волею? Если мы обратим внимание на начало, то мы должны утвердить этот вопрос в первой редакции его. Все развитие теоретического духа основывается на созерцании как его первой ступени, а созерцание основывается на внимании, о котором Гегель прямо и справедливо говорит, что «внимательным можно быть лишь тогда, если хочешь быть внимательным». Следовательно, в основе всего предыдущего развития лежит самоопределение, как воля, и в конце оно становится познаваемым, как воля. Однако в этом месте Гегель говорит о саморазвитии и самодеятельности теоретического интеллекта следующим образом: «эта деятельность необходимо становится также для себя самой предметом. Так как мышление в понятиях остается в предмете абсолютно при самом себе, то оно должно познать, что его определения суть определения вещи, и что, наоборот, объективно действительные, реально существующие определения суть его определения; благодаря этому воспоминанию, этому вхождению интеллекта в себя, он становится волею». «Для обыкновенного сознания этот переход вовсе не существует; скорее для представления мышление и воля существуют отдельно. Между тем на самом деле мышление само себя определяет к воле и остается субстанциею ее, так что без мышления невозможна воля, и даже самый необразованный человек есть воля лишь постольку, поскольку он мыслил; животное, так как оно не мыслит, не может иметь никакой воли».

В начале теоретического развития духа воля представляется движущим принципом, а в конце возникнувшим результатом; там она первична, а здесь вторична. Следовательно, что касается отношения между волею и интеллектом, в начале существовало такое же очевидное согласие между Гегелем и Шопенгауером, насколько здесь очевидна противоположность между ними; здесь, следовательно, обнаруживается противоречие, которое затрагивает самое учение Гегеля [1].

Как бы мы ни относились к двум различным учениям о воле, во всяком случае из саморазвития и самопознания интеллекта вытекает понятие его свободы как задачи, требующей решения, как конечной цели, подлежащей осуществлению, так как свобода вовсе не есть не-

---

[1] Ср. § 448, прибавл., стр. 311 и сл. и § 468, стр. 358.

деятельное, непосредственное, данное состояние, вовсе не простое бытие, а процесс возникновения, деятельность: она не только существует, но должна существовать; она должна сама себя осуществить и объективировать. Эта объективация составляет тему практического духа, и результатом ее является объективный дух. «Это понятие, свобода, по существу есть лишь мышление; воля превращается в объективный дух, возвышаясь на степень мыслящей воли, давая себе содержание, которое она может иметь лишь, как мыслящая воля. Истинная свобода, как нравственность, состоит в том, что воля ставит своею целью не субъективные, т. е. своекорыстные интересы, а всеобщее содержание; но такое содержание существует только в мышлении и через мышление; исключать мышление из нравственности, религиозности, правовых отношений и т. п. это значит говорить абсурд» [1].

Практический дух, как и теоретический, первоначально находится в состоянии естественной единичности или естественной индивидуальности; он наполнен исключительно частными интересами, составляющими материал, из которого должна развиваться или сформироваться истинная свобода. Поэтому, чтобы объективироваться, практический дух должен отделаться от своей единичности, возвысившись над ней естественным путем. Подобно теоретическому духу, он сознает сначала свое содержание в форме чувства, однако практические чувства не похожи на теоретические. Теоретические чувства суть чувствующее и чувствуемое познание или знание, а практические чувства суть чувствующее и чувствуемое хотение или потребности. Потребность заключает в себе недостаток, т. е. сознание о состоянии не таком, какое должно быть. Противоположность потребности есть удовлетворение, т. е. сознание о состоянии таком, какое должно быть. Поэтому два основные практические чувства суть чувства недостатка и удовлетворения: последнее есть чувство состояния, которое должно быть, а первое есть чувство состояния не такого, какое должно быть. Первое чувство приятное, а второе неприятное; их содержанием служит отношение между бытием и долженствованием с точки зрения субъективных состояний воли. Согласие между бытием и долженствованием есть источник приятного чувства, а противоречие приводит к неприятному чувству [2].

Чувство неприятного обнимает все виды страданий и зла, и потому вопрос о его возникновении совпадает с известным вопросом о происхождении зла в мире. «Зло есть не что иное, как несоответствие между бытием и долженствованием». Как чувство этого недостатка, зло есть стремление к деятельному удовлетворению и, следовательно, источник всякой жизни, всякой деятельности, всякого практического интеллекта, вследствие чего глубокомысленный Яков Беме отожествлял Qual (муку) и Quelle (источник). «Уже в жизни и еще более в духе существует это имманентное различение и вместе с ним является долженствование; эта отрицательность, субъективность, я, свобода, суть принципы зла и страдания. Яков

[1] Там же, В. Практический дух, § 469, стр. 359.
[2] Там же, § 472, стр. 363—365.

Беме считал индивидуальность, я, **страданием и мукою, источником** природы и духа»[1].

Деление практических чувств на приятные и неприятные заключает в себе **первое**, самое общее и наиболее поверхностное различие. **Второе** более глубокое различение основывается на содержании созерцаний и представлений, возбуждающих в нас приятные и неприятные чувства. Таким образом возникают частные виды практических чувств, вроде довольства, радости, страдания, боли, надежды, страха, робости, удовольствия, веселости, испуга и т. д. **Третий** вид практических чувств возникает не из единичных объектов и определений воли, а из всеобщего субстанциального содержания права, морали, нравственности, религии. К этим чувствам относятся **стыд и раскаяние**. Раскаяние есть чувство несоответствия между нашим поступком и долгом, но, так как истинно объективное содержание долга имеет не психологический, а этический характер, т. е. относится к науке, изучающей объективный, а не субъективный дух, то и несоответствие между нашими поступками и нашими выгодами также может вызвать раскаяние; следовательно, мы можем раскаиваться в добром и добродетельном поступке вследствие невыгодных результатов его. В психологии речь идет о субъективных определениях воли и разнообразных формах их; впервые в этике мы сталкиваемся с их нравственною ценностью. С точки зрения этики существует огромное различие между раскаянием из нравственных и из эгоистических мотивов, но с психологической точки зрения это различие не имеет значения[2].

Спиноза называет аффектами то, что Гегель обозначает термином практические чувства, и в своих известных определениях их проявляет мастерство, увековечившее во всемирной литературе третью книгу его Этики. Так, Спиноза коротко и метко определяет радость, как чувство нашего повышенного и усложненного бытия, между тем как Гегель неуклюже говорит: «Радость состоит в чувстве единичного согласования моего всебе- и длясебябытия с единичным событием, вещью или личностью». Коротки и удачны его определения страха и испуга: «**Страх** есть чувство моей самости и в то же время сознание зла, угрожающего гибелью моему самочувствию». «В **испуге** я ощущаю **внезапное** несоответствие между внешним миром и моим положительным самосочувствием»[3].

2. Стремления и произвол.

Практический дух или обладающий волею интеллект является, как и субъективный дух вообще, в виде единичного субъекта, естественной особи, естественной воли, которая стремится удовлетворить свои потребности и освободиться от встречающихся зол. Это состояние есть **стремление**, являющееся в своих слабейших формах в виде **склонностей**, а в своих самых сильных и интенсивных в виде **страсти**. Так

[1] Там же, § 472, стр. 364.

[2] Там же, § 472, прибавл., стр. 362—367.

[3] Там же, § 472, прибавл., стр. 365 и сл. Эти определения находятся в прибавлении; поэтому нельзя поручиться за подлинность их редакции.

как потребности и бедствия, удовлетворения и освобождения многочисленны и разнообразны, то существует множество различных стремлений, в которые воля погружена и как бы растворена в них без остатка, а потому несвободна [1].

Гегель различает стремление и жажду к чему-либо. Жажда к чему либо обнаруживает противоположность между я и миром, между субъектом и объектом: она есть самосознание, стремящееся проявиться на деле, отделаться от объекта, уничтожая его, пожирая его и наслаждаясь им. Наоборот, стремлением предполагается уничтожение этой противоположности, единство мышления и бытия: оно есть желающая удовлетворения естественная воля. «Стремление есть субъективное определение воли, дающей себе самой свою объективность». «Склонности и страсти, как практические чувства, имеют в своей основе разумную природу духа» [2].

Определения воли многочисленны и ограничены друг другом. Если вся целость практического ума, т. е. вся энергия воли влагается в такое частное направление воли, то стремление приобретает непреодолимую силу и становится страстью. Здесь идет речь не о добрых и дурных наклонностях и страстях, вообще не об их моральной стороне, а только об их интенсивности. Гегель высказывает в этом месте интересное замечание, важное также для его взглядов в области философии истории. «Страсть состоит лишь в том, что она ограничивается частным направлением воли, в которое погружается вся субъективность особи, причем содержание этого направления может быть каким угодно. Вследствие своего формального характера страсть не есть ни добро, ни зло. Форма ее показывает лишь, что субъект вложил весь живой интерес своего духа, таланта, характера и наслаждений в одно содержание. Без страсти не было совершено ни одно великое деяние и не может быть совершено без нее. Только мертвая, часто лицемерная мораль борется с формою страсти, как таковою [3]. Точно так же надобно заметить, что во всяком деле, производимом субъектом, он участвует и заинтересован сам своею индивидуальностью. «Поэтому не происходит ничего без интереса». Слово «интерес» здесь следует понимать психологически, а не эгоистически, как выгоду.

Воля, погруженная в свои стремления, несвободна, но в то же время в силу своего самосознания она отличает себя от всех своих стремлений, от всех содержащихся в ней определений, и в противоположность этому содержанию выступает в свободной всеобщности. Эта ее свобода и всеобщность бессодержательна и пуста, а потому формальна и абстрактна. Так как эта пустая всеобщность возникает из абстракции и рефлексии, то Гегель называет ее также рефлективною всеобщностью. Пустая или формальная свобода не имеет никакого содержания и может определить себя поэтому к чему угодно, следовательно, она есть произвол, в котором с обыденной точки зрения состоит истинная свобода воли, так как чем же иным могла бы быть такая свобода воли, как не способностью делать и допускать все, что хочешь?

---

[1] Там же, § 473, стр. 367.

[2] Там же, § 473, прибавл., § 474, стр. 367 и сл.

[3] Там же, § 474, стр. 368 и сл., § 475, стр. 370.

Однако воля есть **самоопределение** и, как таковая, должна определить себя к чему-нибудь; так как она сама по себе пуста и бессодержательна, то она **должна** заимствовать свое содержание из данных определений, т. е. из своих стремлений: она **должна**. Поэтому произвол вовсе не так свободен, как это кажется воображению: скорее он не свободен, а **детерминируется**, именно определяется к выбору. Что же он изберет? Предмет его выбора также детерминирован [1].

3. Блаженство.

Содержанием выбора служат многочисленные и разнообразные стремления, противоречащие друг другу; каждое из них стремится к удовлетворению, по возможности насчет других. Этот счет произвол стремится сократить; иными словами, будучи всеобщим и всеохватывающим, он ставит себе целью всеобщее и всеохватывающее удовлетворение стремлений, т. е. состояние **блаженства**.

Однако равномерное удовлетворение всех стремлений недостижимо, так как они многочисленны, разнообразны и противоположны друг другу. Поэтому, для целей блаженства или всеобщего благосостояния, приходится ограничивать удовлетворение их, отмежевывать им соответствующую область, а некоторыми из них совсем или отчасти жертвовать [2].

III. Свободный дух.

Таким образом свобода, как произвол, противоречит сама себе, со стороны своего содержания и формы, со стороны своего субъективного и объективного определения. Что касается ее формы и субъективного характера, она в действительности составляет не то, чем воображает себя: она не есть свобода действовать и допускать все, что она хочет, так как она **детерминирована** и связана с содержанием стремлений. Что же касается ее содержания и объективного характера или цели, оно состоит в блаженстве, к которому стремиться она **определена**, но **не способна** достигнуть этой цели.

Произвол есть не свобода, а противоречие, присущее свободе. Впервые разрешение этого противоречия есть истинная свобода или **свободный дух**, т. е. дух, который не только свободен, но и **знает** себя, как свободный, и не хочет ничего иного, как осуществить эту свою свободу. Поэтому свободный дух есть единство знающего и обладающего волею интеллекта, единство теоретического и практического духа.

Осуществлять свободу это значит делать ее объективною, создать из нее мир, независимый от особей и их произвола. Свобода, как мир, или мир (объективность) свободы есть **объективный дух** [3].

---

[1] Там же, § 476—478, стр. 371 и сл.
[2] Там же, § 479 и 480, стр. 372 и сл.
[3] Там же, § 480 Свободный дух, § 481 и 482, стр 372—373.

ГЛАВА ТРИДЦАТАЯ.

НАУКА, ИССЛЕДУЮЩАЯ ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ. А. ПРАВО.

I. Свобода и право.

1. Философия права.

Свобода относится к праву так же, как понятие к наличному бытию и душа к телу. Право есть наличное бытие свободы. Реальность понятия есть его самоосуществление или саморазвитие, как показывает логика. Телесность души есть ее самовоплощение и саморазвитие, как показывает антропология. Право есть самоосуществление или саморазвитие свободы, как должна показать философия права [1].

Развитие свободы состоит в формировании или объективации права в последовательных ступенях: в форме права собственности, права морали, семейного права, государственного права, международного права и, наконец, права всемирной истории или мирового духа, осуществляющегося и развивающегося в духе народов. Понятия права и обязанности соотносительны. Где есть права, там есть и обязанности; так, существуют правовые обязанности, обязанности совести, семейные, государственные и международные обязанности. Только всемирная история или мировой дух, обладающий самым могущественным и высшим из всех прав, не имеет никаких обязанностей, но зато существуют обязанности в отношении ко всемирной истории, всемирно-исторические обязанности, выполняемые великими характерами [2].

Что касается формы, право является в виде положительного данного закона, господствующего в силу его авторитета; со стороны содержания, законодательство бывает обусловлено характером, эпохою, историческим ходом развития народа и народов. С этой точки зрения оценивал Монтескье законы в своем известном произведении «Дух законов». Отсюда возникает вопрос об отношении между историческою (положительною) и философскою наукою о праве; речь идет об отношении между естественным правом (разумным правом) и положительным правом [3].

Существует важное различие между внешним возникновением определений права из обстоятельств времени и их философским возникновением из понятия. Поэтому не следует смешивать этих двух точек зре-

---

[1] Гегель изложил также и эту науку энциклопедически (1817). § 483—552, стр. 437—499. Впоследствии он развил ее подробнее в сочинении Философия права (Берлин 1821), 2 изд. сделано Гансом, т. VII, в собр. соч. (Берлин 1840), § 1—360, стр. 1—412 (Предисл., стр. 1—22. Введ., стр. 23—69). О философии права и предисловии к ней ср. наст. соч., кн. I, гл. X, стр. 131—133, гл. XI, стр. 145—148. Подробное заглавие сочинения Гегеля таково: «Основы философии права или естественное право и наука о государстве в сжатом очерке». Ср. собр. соч., т. VII, отд. II. Второй отдел философии духа. Объективный дух, § 483—562, стр. 376—439.

[2] Т. VIII. Введ., § 30, стр. 62 и сл.

[3] Там же. Введ., § 3, стр. 24—26.

ния и считать внешнее обоснование и оправдание права философским, не следует принимать комплекс временных обстоятельств за разум и историческую науку о праве за философию права. По словам Гегеля, «вечный обман рассудочного метода» состоит в том, что благие основания для объяснения дурных правовых отношений выдаются за оправдание их, как, например, это делают в отношении неразумных римских законов об отцовской власти, которая низводит детей на степень вещей, в отношении римских законов о браке или ужасных законов, предававших несостоятельного должника самому нечеловеческому обращению. Так, в одной беседе в «Аттических ночах» Геллия, приводимой Гегелем, римский юрист Секст Цецилий излагает философу Фаворину хорошие основания, лежащие в основе таких законов, а немецкий юрист Гуго в своем известном учебнике истории римского права рекомендует сочинения классиков юристов в эпоху высшего развития римского права, как науку для философски образованных писателей, непревзойденную в искусстве последовательного умозаключения и даже сравнимую с творениями Канта, создателя новейшей метафизики, между прочим потому, что они замечательным образом в своих подразделениях так часто прибегали к трихотомиям [1]. Пользуясь примерами из нашего времени, можно указать на то, что ошибочно считать, исходя из исторических оснований, несправедливым уничтожение монастырей, потому что монастыри были полезны и благодетельны лишь в прошлое время для культивирования страны, обучения народа, поддержания учености и т. д.

2. Разум и свобода. Мышление и хотение.

Мы видим теперь, какое значение имеет вызвавший столько нападений тезис предисловия: «Все разумное действительно, и все действительное разумно»: что касается исторического хода вещей, Гегель соглашается со словами Мефистофеля: «Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage» (Безумством мудрость станет, злом — благое). В истории случается и под влиянием обстоятельств времени сохраняет продолжительное влияние многое такое, что не имеет характера истинной или разумной действительности. Здесь идет речь о философском рассмотрении и развитии идеи права, которая есть не что иное, как бытие свободы или разумной воли. Бытие свободы есть мир, «вторая природа», так как свобода есть основное определение воли, как тяжесть есть основное определение тела. Поэтому в обосновании философии права все дело в том, чтобы правильно определить отношение между разумом и свободою или мышлением и хотением, теоретическим и практическим интеллектом, как это сделал уже Гегель в науке о субъективном духе и ссылается на нее, замечая, что ни одна из философских наук не находится в таком пренебрежении и таком печальном состоянии, как психология [2].

Всякое хотение есть «частная форма мышления», всякое мышление и представление есть обобщение объектов, благодаря которому интеллект

---

[1] Там же, § 3, стр. 27—32.
[2] Там же, стр. 35.

приобретает новое содержание, мышление получает новые определения, не существующие, но стремящиеся достигнуть существования: стремление мышления дать себе бытие есть воля. Поэтому нет воли без интеллекта, так как хотеть это значит хотеть чего-либо, иметь предмет или цель. Но цель есть представляемое и мыслимое содержание воли; пустая бессодержательная воля есть воля, ничего не желающая; такая воля вовсе не есть воля, или же это воля к пустоте, к ничто, нигилистическая, абсолютно неопределенная воля, не терпящая никакой определенности и определения и потому, в конце концов, сама себя разрушающая: это пустая, абстрактная и потому отрицательная свобода, фанатизм уничтожения, фурия разрушения, свобода, как ужас, террористическое господство свободы, как оно выразилось во французской революции. Гегель мастерски изобразил ее в Феноменологии духа, как необходимое проявление достоверного для себя самого духа, разрушающего нравственный мир и весь строй человечества [1].

Психология Гегеля показала, что нет воли без мышления, но и нет мышления без воли, так как все развитие теоретического интеллекта возникает из созерцания, но созерцанием предполагается внимание и необходимый для этого волевой акт. Свободный дух есть единство теоретического и практического духа, следовательно, мышление и воля составляют два необходимые момента его деятельности [2].

3. Абстрактное право.

Свободный дух является первоначально в своей непосредственности, как свободная индивидуальность, как единичная исключительная воля, сознающая свой разум и свою всеобщность. Эта воля есть лицо или личность. Личность есть идея свободы во всем ее объеме и богатстве, но еще не в ее конкретном раскрытии, а лишь в себе, т. е. в ее еще неразвитом и абстрактном состоянии. Наличное бытие свободы есть право; наличное бытие абстрактной свободы есть абстрактное или формальное право, которое должно развиться и образовать органический расчлененный в себе мир свободы. Кантовское и общепринятое определение свободы заключает в себе прямо противоположное утверждение, так как оно приводит не к развитию, а к ограничению индивидуальной свободы для ненарушимого и нерасчлененного существования всех особей; «оно содержит распространенное со времени Руссо мнение, согласно которому воля должна быть субстанциальною основою, не как истинный дух, а как частный индивидуум, как воля единичного лица в его индивидуальном произволе». «Это мнение лишено всякой умозрительной идеи и отвергается философским понятием; в головах и в действительности оно вызвало явления, ужас которых может сравниться лишь с мелочностью мыслей, на которых они основывались» [3].

---

[1] Ср. наст. соч., кн. II, гл. XI, стр. 408—411.

[2] Гегель, т. VIII, § 4, прибавл., стр. 32—36. Ср. выше предыдущ. гл., стр. 691 и сл.

[3] Гегель, т. VIII, § 29, стр. 61 и сл.

Личность есть источник всякого права, она создает правоспособность, осуществлять которую личность не обязана, но уполномочена. Если какая-либо деятельность дозволена, то мы не должны, а смеем ее осуществлять. То, что мы смеем делать, тем самым еще не становится для нас обязательным, но все то, чего мы не смеем делать, запрещено. Мы не смеем наносить ущерб личности: такова основная тема запрещений права, лежащая в основе всех его заповедей. Основное положение их таково: «будь личностью и уважай всех других, как личности» [1].

II. Собственность.

1. Лица и вещи. Владение и вступление во владение.

Свободный дух есть господин мира; он господствует над вещами. То, что находится вне свободного духа, как бы независимо от него, есть несвободное, безличное, внешнее, внешнее само по себе: это внешние существа или вещи. Они должны подчиняться свободному духу, зависеть от личностей. «Только личность имеет право на вещи». «Вещное право есть право личности, как таковой; всякий вид права принадлежит лишь личности. Поэтому ошибочно делить права на вещные и личные или, подобно Канту, на вещные, личные и вещно-личные: существуют только личные права.

Как личности, все особи, сознающие свой разум и свою всеобщность, равны. Поэтому римское право впадало в ошибку, признавая правоспособность лишь за особым видом или определенным сословием лиц; безнравственно относиться к некоторым лицам, как к рабам, т. е. как к вещам, и дозволять отцу обращаться с детьми, как с вещами [2].

Всякое лицо обладает правом сделаться господином вещи, не имеющей еще господина, т. е. овладеть вещью, не принадлежащею никому: в этом состоит право присвоения. Лицо овладевает вещью и влагает в нее свою волю: вследствие этого вещь становится владением. Объявленное, публично признанное владение есть собственность. Владение становится собственностью путем вступления во владение, именно: 1) вследствие физического захвата, когда воля овладеет вещью, 2) вследствие обработки вещи, когда воля проявляется на вещи, переделывая ее, как например при возделывании почвы, приручении животных и т. д., 3) вследствие обозначения, которым воля объявляет, что вещь принадлежит ей [3].

Личность, как она существует в абстрактном или формальном праве, есть единичная исключительная воля, «эта» личность в отличие от всех других. Отсюда следует, что всякая собственность имеет характер частной собственности. Абстрактное или формальное право не признает никакой собственности в мертвых руках, никакой собственности, принадлежащей нравственной, т. е. юридической личности, состоящей из множества лиц; основание и признание такой личности может

[1] Там же, § 34—36, стр. 70—73.
[2] Там же, § 40—45, стр. 74—81.
[3] Там же А. Вступление во владение, § 54—56, стр. 89—91.

совершиться только посредством **государства** и в государстве. Только государство имеет право основать корпоративную собственность, но в такой же мере оно не имеет права уничтожить частную собственность и лишить личность этого права, как это делает государство **Платона**[1].

Личность, как исключительная единичная воля, есть живая телесная индивидуальность. Мое тело — это я сам; поэтому насилие над моим телом гораздо хуже насилия над моим имуществом. Последнее есть несправедливость, а первое оскорбление. Мое тело есть личная и свободная сущность; поэтому его нельзя превращать во вьючное животное[2].

Свободные особи, как личность, равны, но как индивидуальности, они неравны. Из равенства личностей следует, что каждая личность имеет право и должна быть собственником; этого требует справедливость. Но отсюда вовсе не следует общность имущества и равенство его. Равенство относится лишь к правоспособности или к источнику обладания, а частность и неравенство собственности следует из частности и неравенства особей. «Эта частность их заключается не только во внешних, естественных, случайных свойствах, но и во всем объеме духовной природы в ее бесчисленных особенностях и различиях, а также в ее разуме, развившемся в организм[3].

Как личности или разумные существа, люди равны, но как особи или естественные существа, они бесконечно неравны. С первой точки зрения рабство следует осуждать, как абсолютную несправедливость; со второй точки зрения его можно, конечно, не оправдывать, но объяснять и притом из собственного сознания и воли раба. «Утверждая, что человек в себе и для себя свободен, мы вместе с тем осуждаем рабство. Однако, если кто-либо делается рабом, то это зависит от его собственной воли; точно так же зависит от собственной воли народа впасть в подчинение. Следовательно, эта несправедливость производится не только рабовладельцами или победителями, но и самими рабами и подчиненными. Рабство относится к эпохе перехода от естественного состояния человека к истинно нравственному состоянию: оно встречается в мире, где несправедливость составляет еще право. Здесь несправедливость еще **имеет** силу и, соответственно этому, необходимо находится на своем месте»[4].

2. Потребление вещи.

Отношение воли к вещи бывает трояким и может быть выражено в форме утвердительного, отрицательного и бесконечного суждения. Утвердительным суждением выражается **вступление во владение**, отрицательным **потребление**, а бесконечным **отчуждение** вещи. Эти суждения суть здесь суждения воли[5].

---

[1] Там же, § 46, стр. 81 и сл.
[2] Там же, § 48, стр. 83 и сл.
[3] Там же, § 49, стр. 84 и сл.
[4] Там же, § 57, прибавл., стр. 92—94.
[5] Там же, § 55, стр. 89.

Полная и свободная собственность дает право на неограниченное, полное потребление вещи во всем ее объеме; наоборот, право лишь частичного и временного потребления основывается на неполной и несвободной собственности; в этом случае над одной и той же вещью есть два господства и два господина: dominium directum и dominium utile, владелец потребления и владелец вещи или ценности, как например это бывает в эмфитевтических договорах, в отношении к феодальным землям и т. д. Если человеческое сознание имеет двух господ, действительную и воображаемую самость, тогда психическое состояние особи разрушено, человек становится сумасшедшим. По сравнению с этим состоянием Гегель называет такое правовое отношение, в котором два лица оказываются собственниками одной и той же вещи, «сумасшествием личности», «потому что мое в одном и том же объекте непосредственно должно быть моею единичною исключительною волею и чужою единичною исключительною волею» [1].

Свобода личности вовсе еще не ведет также к свободе собственности. «Полторы тысячи лет тому назад свобода личности начала расцветать благодаря христианству и сделалась всеобщим принципом, впрочем, среди незначительной части человечества. Между тем свобода собственности признана, как принцип, можно сказать, лишь со вчерашнего дня и то кое-где». «Это явление всемирной истории может быть примером того, как много нужно времени духу для развития его самосознания, и может служить противовесом нетерпению мнения» [2].

Собственность есть господство личности над вещью, которое обнаруживается в вещи в постоянном присутствии и проявлении в ней личной воли. Присутствие, пребывание и т. д. суть возникающие и исчезающие определения времени. Установление того периода времени, в силу которого вещь становится собственностью или перестает быть собственностью, есть давность. Продолжительное неупотребление делает собственность не имеющею господина; продолжительное употребление превращает в собственность вещь, утратившую господина. Поэтому вследствие давности можно как потерять, так и приобрести имущество. Так, общественные памятники, например произведения египетского и греческого искусства, с течением времени перестали быть национальною собственностью и перешли в частное владение; с другой стороны, с течением времени произведения писателей перестают быть собственностью их наследников и становятся всеобщей собственностью. Одним из первых условий для содействия развитию искусств и наук служит обеспечение их произведений, защита духовной собственности против воровства, подобно тому как одним из первых условий для развития торговли и промышленности была безопасность путей сообщения и защита против грабежа [3].

Кража литературных произведений есть перепечатка. Одну из форм перепечатки составляет плагиат, также и такой, который пытается придать себе печать оригинальности «измененьицами» и всевоз-

---

[1] Там же. B. Потребление вещи, § 59—62, стр. 94—97.
[2] Там же, § 62, стр. 97.
[3] Там же, § 64, прибавл., стр. 100—102, § 69, стр. 106—109.

можными «мелкими выдумками». Так как юридически часто бывает трудно установить плагиат, то в этом случае общественная мораль должна была бы оказывать помощь и клеймить позором воровское пользование литературными и художественными произведениями [1].

Имущество, подлежащее давности, можно также добровольно отчуждать (derelinquere). Не подлежащее давности не может быть и отчуждаемо. Не подлежит давности сама личность и все, что относится к ее сущности: жизнь, свобода, нравственность и религиозность. Свою личность нельзя отчуждать; мы не имеем права делать себя рабами, т. е. вещью другого лица, также не имеем права уступать другому пользование всеми нашими силами и способностями, так как они входят в сущность личности; нельзя также превращать в вещь свою религиозность и отдавать ее во власть другого лица, а также обязывать себя к суеверию.

Существует вопрос, можно ли добровольно отчуждать свою жизнь и умерщвлять самого себя: это известный вопрос о самоубийстве. Если самоубийство считается храбростью, то это дурной вид храбрости; если оно рассматривается, как результат внутреннего расстройства и меланхолии, то оно есть несчастие; однако здесь речь идет не о таких свойствах и предикатах самоубийства, а о том, имеем ли мы право на самоубийство, и на этот вопрос следует отвечать отрицательно. Так как личность есть источник всякого права, то не может быть права, выходящего за пределы ее и располагающего ее бытием или небытием, т. е. права на самоубийство [2].

3. Договор.

Собственность есть наличное бытие личности или свободной воли. Наличное бытие, как учит логика, есть бытие для другого, следовательно, собственность, как наличное бытие свободной воли, существует также для воли другого лица. Это не значит, что различные лица обладают общею собственностью или, что одно лицо могло бы сделаться господином собственности другого лица; здесь речь идет только об отношении воли к воле: «это отношение есть своеобразная и истинная почва, на которой свобода обладает наличным бытием». Мы имеем здесь в виду не общую собственность, а собственность в строгом смысле этого слова, на основании общей воли, состоящей в согласии свободных личностей, которые обладают собственностью и признают ее друг за другом. Это соглашение есть договор [3].

Исходным пунктом договора служит произвол, формою его — согласие, а предметом — вещь или обязательство относительно вещи. Поэтому брак и государство нельзя подводить под понятие договора. Такое определение брака Гегель, упоминая учение Канта о праве, называет даже позорным, хотя исходным пунктом брака с обеих сторон служит произвол, т. е. взаимный выбор. Но государство даже и не избирается; особи рождаются в нем и не могут ни присваивать, ни

[1] Там же, стр. 108 и сл

[2] Там же, § 66, стр 102—104, § 70, стр. 109 и сл.

[3] Там же, § 71, стр. 109 и сл.

отчуждать его по произволу. Государство не основывается, как это ошибочно полагали и учили, на договоре всех со всеми или всех с государями и правительством; нет худшего и более неисправимого заблуждения, как попытка рассматривать государственные права и обязанности с точки зрения частного права [1].

Содержанием договора служит обязательство с одной стороны или с обеих. Только выполнение обязательств завершает договор; до этого выполнение, а вместе с тем и самый договор могут вызывать сомнение. Так как взаимные обязательства обусловливают друг друга, то выполнение может затянуться без конца, если вместе с договором не будет установлено выполнение с помощью определенной правовой формы, жеста, языка или письменного документа. Эта формальность есть **стипуляция** [2].

Что касается видов договора, Гегель, примыкая по существу к Канту, различает две главные формы их: объектом первых служит **одностороннее**, а объектом вторых **взаимное** обязательство. Первого рода договоры можно назвать **формальными**, а второго **реальными**. В формальном договоре стороны относятся друг к другу так, что одна **перестает** быть владельцем вещи, а другая **становится** ее владельцем; это **дарственный договор**. В реальном договоре обе стороны принимают на себя обязательство. «В реальном договоре каждая сторона выполняет оба эти акта, отдает и приобретает имущество и, отдавая имущество, остается собственником; к формальным договорам относится тот договор, по которому лишь одно лицо приобретает собственность, а другое отдает собственность». Реальный договор есть **меновой договор**. При этом предполагается, что каждый приобретает имущество по ценности **равное** тому, которое он отдает. Если он теряет при этом более половины, то потеря считается огромною (laesio enormis), а если договор касается **неотчуждаемого** блага, то потеря считается **бесконечною**. «Постановление, согласно которому laesio enormis уничтожает обязательство, вытекает, следовательно, из понятия договора» [3].

Дарственные договоры бывают следующих видов: 1) передача вещи, собственно так называемое **дарение**; 2) **ссуда** во временное пользование (mutuum или commodatum); 3) **даровая услуга**, например, простое сохранение имущества (depositum).

Меновые договоры бывают следующие: 1) обмен одной определенной вещи на другую определенную вещь (мена в собственном смысле) или обмен вещи на деньги, т. е. **купля и продажа** (emtio-venditio); 2) **наем**, т. е. отчуждение имущества во временное пользование за наемную плату; одна из форм найма называется **займом**; 3) **наем в услужение**, т. е. отчуждение услуг в ограниченном объеме (locatio operae). Частную форму найма в услужение составляет **мандат**, т. е. поручение, предполагающее высшие духовные и нравственные качества, ценность которых поэтому несоизмерима; обязательство в обмен за такую услугу называется не наемною платою, а **гонораром**.

---

[1] Там же, § 75, прибавл., стр. 112—114.
[2] Там же, § 77 и 78, стр. 114—116.
[3] Там же, § 76, прибавл., стр. 114, § 77, стр. 114—116. Ср. § 86, стр. 118 и сл.

К этим двум видам дарственного и менового договора присоединяется, в качестве третьего вида, закрепление договора **обеспечением** (cautio). Частные формы обеспечения суть **ипотека**, **поручительство** и т. д. [1].

III. Нарушение права.

1. Непреднамеренное нарушение права.

Общая воля, выражающаяся в договоре, есть объективное право, первоначально имеющее значение в себе, но еще не в себе и для себя, так как такое абсолютное значение вообще не принадлежит постановлениям абстрактного или формального права. Общая воля не есть истинно всеобщая, которая проникает частные воли и господствует над ними; поэтому объективному праву, основывающемуся на общей воле, противостоят частные воли и могут относиться к нему утвердительно или отрицательно. Это отрицание со стороны частной воли есть **нарушение права**, встречающееся в трех главных формах и в последней из них достигающее своего кульминационного пункта. Первая и самая невинная форма есть непреднамеренное нарушение права.

Так как существует много различных правовых оснований, заявляющих притязание на одну и ту же вещь, то должны возникать столкновения и споры из-за права, партии, желающие иметь право на своей стороне, но не имеющие его. Их притязания относятся друг к другу, как А и не-А, как утвердительное и отрицательное суждения. Одна из двух сторон имеет за себя не действительное право, а только видимость права; она не права, признавая все же право, как таковое, не желая нарушения права, как такового, и не делая его; вследствие этого ее поведение не подлежит наказанию: это непреднамеренное или гражданское нарушение права [2].

2. Обман.

Вторая форма есть преднамеренное нарушение права, производимое под маскою права; оно совершается с таким видом, как будто бы право на его стороне: это **обман**. Так как обман желает нарушения права и производит его, то он наказуем и уже преступен. Он пользуется видимостью права для нарушения права и действует, внешне признавая еще право [3].

3. Принуждение и преступление. Наказание.

Третья и высшая форма нарушения права, характеризующаяся отсутствием даже и внешнего признания права, есть открытое насилие, преднамеренное уничтожение права, бесконечное суждение частной воли: эта вершина нарушения права есть «принуждение и преступление».

[1] Там же, § 80, стр. 118—121.

[2] Там же, III Нарушение права, § 82 и 83, стр. 123—125. А. Непреднамеренное нарушение права, § 84—86, стр. 125 и сл.

[3] Там же. В. Обман, § 87—89, прибавл., стр. 26 и сл.

Абстрактное и формальное право, содержанием которого служат вещи и внешние повинности, имеет принудительный характер и должно его иметь, потому что в противном случае оно теряет влияние и перестает существовать. Если оно подвергается насилию со стороны преступления, то оно должно иметь возможность сохраняться и восстановляться также путем насилия. Право имеет безусловное значение, поэтому всякое уничтожение права ничтожно, оно безусловно ничтожно. Это безусловное принудительное право против неопирающегося на право принуждения и преступления есть наказание. Таким путем право осуществляется и оказывается властью и действительностью.

Говоря терминами Гегеля, наказание есть абсолютная отрицательность права, т. е. его утверждение. Отрицание права есть преступление, а отрицание этого отрицания есть наказание. Вся теория уголовного права Гегеля, которую он часто приводит в виде примера своего метода и своего учения о свободе, следует из этого положения. Преступление должно быть ничтожеством, в противном случае нет права. Наказание есть обнаружение этого ничтожества [1].

В наказании обнаруживается право и справедливость. Таково понятие наказания, из которого вытекают дальнейшие определения. Поэтому ошибочно считать его злом, которого следовало бы избежать, и относиться к нему соответственно этому. Преступление, с этой ложной точки зрения, есть первое зло, а наказание второе. Поэтому новейшие учения об уголовном праве считают абсурдом «желать зла только потому, что существует уже другое зло». Если же наказание есть неизбежное зло, то нужно с этой точки зрения стараться воспользоваться им для добра. Эта подчиненная и утилитарная точка зрения господствует в новейших теориях, согласно которым наказание должно служить для предупреждения, запугивания, исправления и т. д. Такие подчиненные точки зрения служат для определения формы наказания, но для обоснования наказания они вовсе не годятся.

Согласно фейербаховской теории запугивания, наказание играет роль угрозы, как для собаки палка; но это значит относиться к людям, как к собакам. Наказание есть право по отношению к преступнику и притом его собственное право, так как он имеет право требовать, чтобы к нему относились, как к разумному и свободному существу, а не как к вредному животному, которое хотят сделать безвредным. «Эвмениды спят, но преступление пробуждает их, следовательно, собственный акт преступника приводит к этому результату. Возмездие не должно быть непременно равным преступлению, за исключением убийства, за которым необходимо должна следовать смертная казнь. В самом деле, жизнь есть полный объем бытия, следовательно, наказание в этом случае должно состоять не в отнятии у жизни какой-либо ценности, а в отнятии самой жизни» [2].

---

[1] Там же. С. Принуждение и преступление, § 90—97, стр. 121—132. Ср. выше, кн. II, гл. IV, стр. 281 и сл.

[2] Там же, § 99, стр. 133—135, § 100, стр. 135—137, § 101, прибавл., стр. 139.

Наказание есть справедливость, справедливое возмездие, но не месть. Последняя требует отнять «глаз за глаз, зуб за зуб» (что же делать с преступником, у которого нет зубов?), она требует равенства между преступлением и наказанием, следовательно, грабежа за грабеж, воровства за воровство, преступления за преступление: но это значит не уничтожать преступление, а удваивать его и умножать до бесконечности, как это и бывает в случае кровной мести. Наказание не есть месть. Мстящая справедливость присуща героям, впервые основывающим государства; наказывающая справедливость принадлежит государству и предполагает, что справедливость составляет также предмет внутреннего желания. Внутренняя воля есть настроение, и право настроения есть мораль.

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ПЕРВАЯ.

НАУКА, ИССЛЕДУЮЩАЯ ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ. В. МОРАЛЬ.

I. Умысел и вина.

Переход от абстрактного права к морали вполне ясен. В области абстрактного права личность есть источник и субъект всякого права, которое в форме собственности составляет наличное бытие свободы. Из развития права возникает для-себя самой личность, как его основание и носитель; она становится предметом для самой себя, она желает и имеет целью не что иное, как себя; воля имеет свое наличное бытие не в чем-либо внешнем, а в себе самой, во внутреннем мире. Мораль есть также право, она есть право субъективной воли в ее полной внутренней, поэтому еще исключительной и абстрактной свободе. Уже во введении к своей философии права Гегель коротко и метко говорит: «Абстрактное понятие идеи воли есть вообще свободная воля, которая хочет свободной воли» [1]. Свободная воля реализуется снаружи, внутри и в действительности, которая соединяет наружное и внутреннее: ее наружное наличное бытие есть абстрактное право, ее внутреннее наличное бытие есть мораль, а полная действительность есть нравственность.

Человеческая воля обнимает область субъективных стремлений, намерений, мотивов и т. д. Только обнаружения моральной воли суть поступки в собственном смысле этого слова. Содержанием поступков служит всегда цель, которая должна развиться и пройти ряд моральных точек зрения или ступеней, пока моральная воля достигнет своей цели. Эта цель есть тожество субъективной воли и идеи свободы. Выполняется она впервые в нравственности; поэтому форма морали состоит в постоянном требовании, в постоянном долженствований, поэтому также в постоянном напряжении и раздвоении между моральною волею и миром [2].

Поступок служит причиною внешнего события; оно вступает в мир и в связь вещей, влечет за собой следствия, которые ведут за

[1] Там же, введ., § 27, стр. 60, § 103 и 104, стр. 141—143.
[2] Там же, вторая часть. Мораль, § 105—114, стр. 144—152.

собою новые следствия, изменяют обстоятельства и т. д. Моральная воля имеет право признавать в происшедшем своим поступком только задуманное ею, признавать своею виною только умышленно причиненное, простирать свою вменяемость только на желаемое и известное ей содержание ее поступка: в нем состоит «умысел и вина». Эдип действительно отцеубийца, но с моральной точки зрения он вовсе не совершил этого преступления и не подлежит обвинению в нем; «героическое самосознание в трагедиях древних в своей непосредственности еще не пришло к различению акта и поступка, внешнего события и умысла и знания обстоятельств, а также к расчленению следствий; оно берет на себя вину во всем объеме акта» [1].

Последствия акта могут выходить далеко за пределы вины поступка и быть хуже и гораздо губительнее ее. Поэтому в древности, когда законодательство не придавало такого большого значения субъективной стороне поступка и вменяемости, как в настоящее время, устраивались убежища, чтобы виновник поступка мог найти защиту против мести преследователей [2].

II. Намерение и благо.

Мыслящий и обладающий волею субъект не может задумать что-либо или представить себе цель, не обобщив и не возвысив ее этим путем. Цель относится, как средство, к другим целям, которые, в свою очередь, служат средством для дальнейших целей, и, таким образом, цели составляют систему и осуществляют главную и общую цель, которой субъект намеревался достигнуть, причем для осуществления ее должен был отвлечься от других представлений. Путем этого процесса отвлечения замысел превращается в намерение, содержанием которого может быть благо личности или, если она отвлекается от собственного блага, благо других, в конце концов благо всех, наилучшее состояние мира. Поэтому Гегель называет эту вторую, более высокую форму морали терминами «намерение и благо» [3]. Субъективное благо служит содержанием всех поступков, которые образуют связное целое или ряд. «Субъект есть ряд его поступков. Если это ряд не имеющих цены поступков, то субъективность хотения также не имеет цены; наоборот, если ряд поступков имеет субстанциальный характер, то таким характером отличается и внутренняя воля особи» [4].

Как в религии существует оправдание делами и оправдание верою, так и в морали существует оправдание намерениями или мотивами; оценка последних составляет специальную область моральной оценки. Религиозное оправдание обоих родов может быть правильным или ложным и софистическим; то же самое бывает и при моральном оправдании мотивами. Обратную сторону оправдания составляет осу-

---

[1] Там же, § 118, прибавл., стр. 154—156.

[2] Там же, § 117, стр. 153

[3] Там же. отд. II. Намерение и благо, § 119—129, стр. 156—167 (§ 114—122).

[4] Там же, § 124, стр. 161.

ждение. Оправдание несправедливого поступка добрыми намерениями, дурного дела добрым сердцем есть заблуждение; этот прием совершенно ложен, несмотря на святого Криспина! С другой стороны, заблуждается и тот, кто пытается выводить великие подвиги мировых героев из мелких, корыстных, жалких мотивов и таким образом умалять и обесценивать их. Каждый человек, естественно, чем он выше, тем более ищет в своей деятельности также личного удовлетворения, которое, если рассматривать его чисто психологически, отвлекаясь от величия подвига, можно истолковать, как честолюбие, славолюбие, корыстолюбие и т. д., и разложить на все виды себялюбия. Великие люди всемирной истории — герои, а эти ценители их, по удачному выражению Гегеля, могут быть названы «психологическими камердинерами» героев. «Такое рассуждение имеет в виду субъективную сторону великих людей, так как оно само находится в ней, и в этой своей суетности упускает из виду субстанциальную сторону их деятельности»; это взгляды и психологических камердинеров, для которых нет героев не потому, что их в самом деле нет, а потому, что эти ценители лишь камердинеры». «In magnis voluisse sat est» (в великих делах достаточно хотеть), эта пословица имеет правильный смысл; в самом деле, должно проявлять добрую волю к великому, однако следует также выполнять великое, в противном случае хотение было ничтожным. «Лавры невыполненного хотения суть сухие листья, никогда не зеленевшие» [1].

Это замечание о великих людях и психологических камердинерах заключает в себе истину, отличается оригинальным характером и выражено в чрезвычайно остроумной форме. Для Гегеля и духа его учения оно так характерно, что я охотно поясняю и повторяю его своим читателям, как только ход изложения приводит меня к нему.

Максимум блага есть блаженная жизнь, состоящая в обладании всеми благами, необходимыми для удовлетворения стремлений, потребностей, страстей и наклонностей, из которых состоит жизнь. Таково понятие блаженства с точки зрения Креза, но не мудрого Солона, который помышлял об изменчивости счастия и непостоянстве самой жизни. Совокупность и основание всех желательных жизненных целей и благ есть сама жизнь, но жизнь не есть высшее из благ.

III. Совесть и добро.

Моральная конечная цель должна быть предметом хотения и стремления не как средство для других целей, а только ради себя самой. Нет более высокой цели: эта высшая из всех целей имеет не относительное, а абсолютное значение; она состоит не из разных видов добра, а есть добро, которому с субъективной стороны противостоит моральная воля, не с ее личными замыслами, а также не с ее благожелательными намерениями, а как воля, уверенная в своей всеобщности и бесконечности, как моральное самосознание или совесть.

---

[1] Там же, § 124, стр. 163. Ср. наст. соч., т. IX, стр. 39—41. Ср. выше, кн. II, гл. XI, 419—421. Слова, приводимые Гегелем выше, без указания, откуда они взяты, заимствованы из его Феноменологии духа, т. II, стр. 484—486.

Поэтому третью, высшую ступень Гегель называет «**совесть и добро**»[1].

Добро, как безусловная моральная конечная цель, есть **долг**; мы обязаны выполнить его при всех обстоятельствах и только ради него самого. Долг ради долга! «Заслуга и высшая точка зрения практической философии **Канта** заключалась в указании этого значения долга»[2]. Однако ригоризм Канта требует постоянной борьбы между долгом и склонностью, постоянного противоречия между тем, что должна выполнять моральная воля, и тем, чего хочет естественная воля. Это побудило Шиллера, великого почитателя и ученика Канта, написать остроумную, но по существу ложную эпиграмму: Так как долг нельзя выполнять из склонности, то следует выполнять его из отвращения: «Тут есть один лишь совет: постарайся нельзя ль презирать их, чтоб с отвращением потом делать, что долг повелит»[3]. Гегель становится вполне на сторону Шиллера и рассматривает также и несогласие между склонностью и долгом, как согласие между отвращением и долгом.

Нам хорошо известна основная мысль учения Гегеля, что идея **добра** осуществляется в мире, а потому между нею и естественным порядком вещей, в который входит также естественная воля с ее стремлениями и склонностями, не может быть постоянной враждебной борьбы; точно так же и справедливость существует не на счет мира и вовсе не ведет к уничтожению его. Из fiat justitia (да будет справедливость) вовсе не вытекает pereat mundus (пусть погибнет мир), скорее наоборот. Добро есть **осуществленная свобода, абсолютная конечная цель мира**[4].

Дуализм между моралью и действительностью так же существен и характерен для учения Канта, как противоположность его для учения Гегеля. Все содержащиеся в нем противоречия, в которых запутывается моральное сознание, так как оно должно стремиться к абсолютной цели, но не может и даже не должно достигнуть ее, уже указаны были в развитии «достоверного для себя самого или морального духа». Мы ссылаемся на эти отделы Феноменологии, как это делает здесь и сам Гегель[5].

С точки зрения морали, основанной на долге, объективность добра невозможна. Эта мораль говорит: «ты должен **безусловно**, следовательно, ты можешь». Она говорит: «ты должен и должен **без конца** и никогда не можешь достигнуть цели, следовательно, ты не **можешь**». Постоянное долженствование есть постоянное неосуществление. Против этого восстает совесть в ее непоколебимой самодостоверности и полновластии, которое разрушает всякое объективное содержание и говорит:

---

[1] Там же, § 129—140, стр. 167—204.

[2] Там же, § 133, прибавл., стр. 171.

[3] Ср. наст. соч., юбил. изд., т. V, кн. II, гл. VIII, стр. 112—114. Гегель, т. VIII, § 124, стр. 162. Гегель приводит слова Шиллера, но не точно, как это слишком часто случается в его цитатах. Согласно его цитате мораль Канта есть вечная враждебная борьба с собственным удовлетворением и требование: «Mit Abscheu zu thun, was die Pflicht gebeut» вместо «wie die Pflicht gebeut».

[4] Там же, § 129 и 130, стр. 167.

[5] Там же, § 135, стр. 172—174. Ср. т. II, стр. 460—492. Ср. выше, кн. II, гл. XI, стр. 417—432.

«Но я могу! Я не слуга, а господин морали!» Совесть говорит, как самый властный из всех монархов о государстве: «C'est Moi, мораль это я, создаю мораль». «Мои чувства суть добро», так говорит совесть, как «прекрасная душа». «Мои вдохновения суть добро», так говорит совесть, как моральная гениальность. «Мое удовольствие есть добро», так говорит совесть, как злой произвол. Долой мораль долга, вместо нее да будет барская мораль! Эту барскую мораль «по ту сторону добра и зла», которую в наше время считают новейшею мудростью и воспевают, как откровение Ницше-Заратустры, диалектика Гегеля давно уже открыла, исследовала и причислила к пережитым точкам зрения [1].

В заключительных параграфах учения о «морали», в рассуждении, которое Гегель называет примечанием, хотя оно занимает восемнадцать страниц, он развивает «главные распространенные формы субъективности». Это одно из замечательнейших мест его философии права. Под субъективностью, которою заканчивается точка зрения морали, нужно разуметь злую совесть в ее отношении к идее добра [2].

В первой форме, самой честной из всех, с злою волею соединяется еще признание и утверждение добра: это «поведение, руководимое злою совестью». Во второй форме это признание и утверждение становится лишь видимостью; в этом случае злая совесть действует под маскою добра. Несправедливость под маскою или видимостью права была обманом. В области морали обману соответствует лицемерие, наружно принимающее вид добра, благочестия, совестливости и т. д.

Особый вид лицемерия есть пробабилизм; он состоит в том, что злая совесть сама себя оправдывает о своих поступках всевозможными, так называемыми, добрыми основаниями, которые она выдумывает для себя. Это худшая форма лицемерия, так как она обращена не только наружу, но и внутрь; это злая совесть, старающаяся обмануть мнимыми добрыми основаниями не только мир, но и себя. Это лицемерный самообман. Так называемые добрые основания, существующие за и против поступка и опирающиеся на важные изречения почтенных людей, правда не превращают поступка в добрый, но делают вероятным, что он добр. В конце концов пригодность и значение таких оснований оцениваются самим субъектом с его злою совестью, которая обманывает себя, потому что хочет обмануть себя. Пробабилизм есть лицемерный и умышленный самообман [3].

Пробабилизм ведет к пользующемуся дурною славою положению: «цель освящает средства». Но кто же определяет святость цели и решает, содействуют ли в самом деле средства, признанные таким образом святыми, цели, признаваемой святою? Не кто иной, как субъект с его притязательным полновластием и личными интересами, т. е. злая совесть и злой произвол.

---

[1] Гегель, II, стр. 460—492 (Совесть, прекрасная душа, зло и прощение его). Том VIII, § 137—139, стр. 175—183.

[2] Там же, § 140, стр. 183—204 (примечание, стр. 184—201).

[3] Там же, § 150, прибавл., стр. 200. — «Пробабилизм может явиться лишь там, где мораль и добро определяются авторитетом, так что существует одинаковое количество авторитетов как в пользу зла, так и в пользу добра. Казуисты теологи, в особенности иезуиты, исследовали такие случаи, встречающиеся на пути совести, и умножили их до бесконечности».

В этом субъективизме достигает своего завершения оправдание поступка личными целями и убеждениями. «Мое стремление к добру и мое убеждение в том, что это добро, делает мой поступок добрым». Исчез всякий след добра, всякий след различия между добром и злом. Эта точка зрения беспочвенного субъективизма есть ирония не в том смысле, как употреблял это выражение Платон, говоря об отношении Сократа в беседах к необразованным людям и софистам, также и не в смысле трагической иронии, как хотел понимать это выражение Зольгер (чего не одобрял Гегель), а в смысле гениальной или гениальничающей иронии, которую провозгласил Фридрих Шлегель, когда он исходил из Фихте и вступал на собственный путь. Ни одна точка зрения не противоречит до такой степени основным идеям и личности Гегеля, как эта. Фихте сделал принципом философии абсолютное я, Шлегель поставил на это место частное я, своеединичное я, и дал ему власть абсолютного. Я, это частное я сознает себя основанием решений относительно истины, права и долга; оно сознает себя существом, которое хочет и решает таким-то образом, но в такой же мере может хотеть и решать иначе; не самое дело играет главную роль, а это я, играющее делом, услаждая себя, и только себя. «Это настроение есть не только суетность всякого нравственного содержания прав, долга, законов, — зло, и притом совершенно всеобщее в себе зло, но оно создает также и соответствующую себе форму, субъективную суетность, состоящую в том, что оно знает себя, как эту суетность всякого содержания, и в этом знании считает себя абсолютным» [1].

Оказывается, что каждая из двух сторон, совесть и добро, в своем разъединении превращается в свою противоположность и отменяется. Добро, которому недостает субъективности, хотения и силы, есть бессильная абстракция, и поэтому оно есть не добро, а зло. В свою очередь совесть, играющая роль властителя над добром и злом, есть не добрая а злая совесть; это не совестливая, а бессовестная совесть. Обе стороны противоположности отменяют друг друга и, вместе с тем, свою противоположность, т. е. всю сферу абстрактной морали, добро, как бесконечный прогресс долженствования и постоянного неосуществления. «Единство субъективного и объективного в себе и для себя сущего добра есть нравственность, и в ней происходит это примирение согласно понятию» [2].

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ВТОРАЯ.

НАУКА, ИССЛЕДУЮЩАЯ ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ. С. НРАВСТВЕННОСТЬ.

В философском развитии всякий прогресс направлен в глубину. Результат, как обоснованное и доказанное, оказывается основанием, которое было носителем и источником всего предыдущего развития. Так относится логическая идея к понятиям бытия и сущности. Так отно-

---

[1] Там же, стр. 195—199, прим., стр. 196 и сл.

[2] Там же, § 141. Переход от морали к нравственности, стр. 202—204.

сится нравственность к праву и морали. Только после того, как эти понятия вполне развиты, из их глубины восстает понятие их основания, т. е. понятие нравственности. Всякое философское доказывание состоит в развитии понятий. «Люди, воображающие, что они могут обойтись в философии без доказывания и дедуцирования, показывают, что они еще далеки от первых проблесков понимания философии, и, на что бы они ни были способны в других отношениях, в философии люди, желающие говорить без понятия, не имеют права голоса» [1].

Действительность и господство добра в мире есть нравственность, в которой единственно развиваются и достигают значения правовые и моральные определения. Без нее мораль уничтожает всякую объективность и порождает такую пустоту субъекта, что наполнение каким угодно данным и положительным содержанием начинает казаться ему освежающим отдыхом. Как показал опыт, лишь один шаг отделяет барскую мораль и иронию от самой слепой веры в авторитет. «Поэтому может возникнуть тоска по объективности, и тогда человек скорее готов унизиться до положения раба и до слепой зависимости, чтобы только избежать мучений пустоты и отрицательности. Если некоторые протестанты перешли недавно в католическую церковь, то это произошло потому, что они нашли свой внутренний мир бессодержательным и схватились за авторитет, за прочную опору, хотя то, что они получили, оказалось вовсе не прочностью мысли» [2].

Никакой произвол не может изобрести и создать нравственного порядка вещей; этот порядок существует и **господствует**; особи от рождения включены в него, их воля проникнута и наполнена нравственными законами раньше, чем они размышляют о них. Эти законы представляются вечными. «Никто не знает, откуда они происходят», говорит Антигона. Согласное с этими законами относится к области справедливого и доброго; все противоречащее им есть несправедливость и зло. Жить и действовать сообразно этим законам значит быть справедливым. **Справедливость** есть корень всяких добродетелей; различные добродетели суть отпрыски справедливости. Нравственность есть вторая духовная природа; она есть дух, так как ее законы относятся к области **познания**; «учение о добродетели составляет **естественную историю духа**». Все нравственные отношения, если перевести их на язык субъективности, суть различные формы **долга**, понятные сами по себе; имея их в виду, незачем говорить: «следовательно, это определение есть для человека долг». Формы нравственного долга предшествуют всем намерениям и замыслам. Восхождение от первой природы ко второй, от грубой природы к духовной, совершается путем нравственного образования, составляющего содержание **воспитания**. «Ты лучше всего воспитаешь своего сына, если сделаешь его гражданином государства с хорошими законами», так, говорят, ответил пифагореец одному отцу на вопрос о лучшей форме нравственного воспитания. Наоборот, **Руссо** в своем «Эмиле» считает лучшим воспитанием отчуждение воспитанника от законов мира. «Если бы даже образование

---

[1] Там же, стр. 203.
[2] Там же, стр. 103 и сл.

юношества должно было происходить в одиночестве, не следует думать, будто веяние мира духов не коснется в конце концов этого одиночества, и будто бы сила мирового духа настолько слаба, что он не может овладеть отдаленными частями мира. Лишь сделавшись гражданином хорошего государства, юноша получает должное»[1].

Так как нравственность составляет духовный, живой органический мир, единство единичного и всеобщего, то нельзя объяснять ее бессмысленно, механически, атомистически, из столкновения особей. Ее нужно понимать, как расчленяющееся и развивающееся целое, так как она из непосредственного единства путем диференцирования переходит в примиренное и завершенное единство. Непосредственное единство ее есть семья, диференциация ее есть гражданское общество, а примиренное и законченное единство — государство[2].

I. Семья.

1. Брак.

Высшею ступенью живой природы было размножение особей посредством оплодотворения. Первою ступенью и основою нравственной природы служит брак, нравственно-правовая форма, в которой два пола в виде двух личностей соединяются, чтобы составить одну личность и основать семью, естественно-нравственное целое, состоящее не из раздельных личностей, а из членов (сочленов), которые образуют единство личности, сознавая свою сопринадлежность. В этом нравственном единстве состоит сущность и характер брака. Отсюда вытекают правовые установления относительно брака.

Заключение брака совершается путем обоюдного торжественного, поэтому публичного заявления о существующем единстве сердца и воли. Как сама личность кончает свое существование лишь со смертью, так и брак имеет характер нерасторжимости. Но так как взаимная любовь и верность, эта существенная основа брака, подвержена судьбе преходящих вещей и может совершенно исчезнуть, то и расторжение брака должно быть не совершенно воспрещенным, а чрезвычайно затрудненным и может осуществляться лишь нравственным авторитетом церкви или суда.

Личность имеет характер исключительного и для себя сущего единства; такой же характер имеет и должен иметь и брак: он есть по существу моногамия, и в этой форме становится правовым установлением. Как личность обоснована глубже всякой рефлексии и коренится в царстве бессознательного, так и семейное право признается священным, а семейные добродетели религиозными; хранители семьи суть пенаты, а семейная добродетель есть семейный пиетизм. Женщина находит в семье свое субстанциальное определение и в семейном пиетизме свое нравственное настроение. «Поэтому семейный пиетизм в одном из самых возвышенных образцов его, в Антигоне Софокла, выражен преимущественно, как закон женщины, — как за-

[1] Там же. Третья часть. Нравственность, § 142—153, стр. 205—214.
[2] Там же, § 154—157, стр. 214—216.

кон древних богов, подземных, как вечный закон, о котором никто не знает, с каких пор он явился, и который вступает в противоположность с открытым законом государства; это высшая нравственная и потому высшая трагическая противоположность, она индивидуализируется в этой трагедии в женской и мужской натуре»[1].

Из истинного понятия брака видно, как ложен ряд традиционных взглядов на него: он есть не простое половое отношение и не простое правовое отношение или договор, также и не простое отношение любви, а **нравственное** единство жизни, устанавливаемое мужчиною и женщиною на основании свободного согласия, единство, в котором удовлетворение естественной страсти составляет необходимый, но подчиненный и потому преходящий момент. Путем к браку может служить забота благожелательных родителей, которые устраивают знакомство молодых людей, ведущее к возникновению склонности; в иных случаях исходным пунктом служит «**влюбленность**» с ее случайностями и затруднениями, любимая тема драматических изображений. Из этих двух путей первый, обыкновенно, бывает более разумным и «более нравственным»[2].

Из понятия брака как нравственного единства следует, что **целомудрие** и **стыд** находятся под покровительством пенатов; главную роль в нем должен играть не Эрос, при котором форма брака считается пустою, незначительною формальностью. «Дерзость и поддерживающий ее рассудок не способны понять умозрительной природы этого субстанционального отношения, но ей соответствует нравственно неиспорченный ум, а также законодательство христианских народов», «Фридрих Шлегель в «Люцинде» и его последователь в анонимных письмах (Любек — Лейпциг 1800) утверждают, что церемония брака есть излишняя формальность, которая могла бы быть выпущена, так как субстанциальное содержание брака составляет любовь, которая даже теряет свою ценность от этой торжественности». Этот хорошо известный Гегелю «последователь», анонимный автор «задушевных писем о Люцинде Шлегеля», был **Шлейермахер**[3].

Брак должен соединять не то, что уже соединено, он должен соединять разъединенное и притом в интересах телесного, духовного и нравственного здоровья. Поэтому браков между родственниками должно избегать еще в большем объеме, чем этого требует закон.

2. Собственность семьи.

Семья, как личность, имеет свою внешнюю реальность в своей собственности как имуществе, управляемом главою семьи, но составляющем общее владение ее, в котором всякий член семьи принимает участие. Из общности следует делимость и наследование. Вступающие в

---

[1] Там же, § 163 и 164, стр. 220—222, § 166, стр. 124. Ср. слова Гегеля об Антигоне Софокла в Феноменологии. См. выше, кн. II, гл. X, стр. 379—387. Гегель, т. VIII, § 167, стр. 226.

[2] Там же, § 161 и 162, стр. 218—220.

[3] Там же, § 164, стр. 122—124.

брак образуют новую семью, ответвляющуюся как самостоятельное хозяйство от родоначала (stirps, gens), от семейств и домов, из которых происходят сами супруги. Связь с семьею, которую они основывают, гораздо существеннее и теснее, чем связь с семьями, из которых они происходят, т. е. чем связь их кровного родства. Так должно быть согласно разуму и праву. Однако мы не находим этого в положительных законодательствах римского и феодального права. Согласно последнему для поддержания блеска семьи (splendor familiae) семейное имущество сохраняется, и потому его разделение и передача по наследству воспрещаются или до крайности ограничены. «Имущественные отношения особей должны находиться в более существенной связи с браком, чем с более далеким кровным родством» [1].

Между тем в римском праве женщина, как собственница, находится и остается в кругу своего кровного родства и, как жена и мать, не имеет права ни наследовать, ни передавать по наследству. Согласно древне-римскому праву в римском доме господствовало семейное рабство, рабство детей, одно из самых отвратительных, безнравственных явлений, когда-либо существовавших. Отец имел право продать сына, который, попав на свободу, опять подчинялся отцовской власти и только после трижды повторившихся продажи и получения свободы становился свободным человеком и имел при этом право лишь на имущество, приобретенное им в виде военной добычи (peculium castrense). «Рабское положение римских детей есть одно из самых позорных установлений этого законодательства. Это оскорбление нравственности в ее интимнейшей и нежнейшей жизни есть один из самых важных моментов для понимания всемирно-исторического характера римлян и их склонности к правовому формализму» [2].

Наследование собственности в пределах рода и родственников по крови основывается «на идее поддержания этого рода или дома, а не этой семьи». «В таком законодательстве, как римское, семейное право вообще не признает, что брак есть обоснование самостоятельной действительной семьи, и что в сравнении с нею то, что вообще называется семьею, stirps, gene, есть лишь абстракция, с течением поколений становящаяся все более далекою и менее действительной. Любовь, нравственный момент брака, есть чувство к действительно близким особям, а не к абстракциям» [3].

К числу постановлений, противоречащих разумному праву семьи и семейной собственности, а также характеризующих жесткость и безнравственность древне-римского права, относится также произвол завещателя, которым на место действительной семьи ставится, так называемая, дружественная семья, имеющая право выступить на сцену лишь при отсутствии более близкой семьи своей и своих детей. Современное право наследования характеризуется смешением произвольных и разумных правовых определений, что затрудняет его и наполняет заблуждениями [4].

---

[1] Там же, § 169, стр. 227. В. Имущество семьи, § 170—172, стр. 228.
[2] Там же, § 175, стр. 231—233, § 180, стр. 236.
[3] Там же, § 180, стр. 238.
[4] Там же, § 180, прибавл., стр. 239.

3. Воспитание детей и распадение семьи.

Дети составляют результат брачного единения и любви, присутствующего в них и приобретающего в них предметный характер: отсюда взаимная любовь. «Следует заметить, что в общем дети меньше любят родителей, чем родители детей, так как они приближаются к самостоятельности и крепнут, следовательно, имеют родителей позади себя, между тем как родители находят в них объективную предметность своей связи» [1].

Дети имеют право питаться и воспитываться на счет семейной собственности; право детей есть долг родителей. Последние не имеют права требовать от детей иных услуг, кроме тех, которые служат целям воспитания. Самое безнравственное из всех отношений есть рабство детей. Цель воспитания состоит в том, чтобы подготовить детей к нравственной самостоятельности и свободе. Для этого нужно отучить их от ребяческого неразумия, своеволия и упрямства. Это совершается посредством дисциплины, которая должна быть серьезною и положительною, не резонерствующею, а основанною исключительно на авторитете, который внушает детям чувство необходимого повиновения и подчинения. Чувство подчинения пробуждает в ребенке страстное желание вырасти и стать равным взрослым. Именно в этом состоит способность ребенка к воспитанию и его собственная потребность в воспитании. Так как ребенок играет, то именно поэтому педагогика должна не играть, чтобы не показаться самому ребенку ребяческою. Играющая педагогика легко может вызвать в ребенке то, от чего всячески старается предохранить его серьезная педагогика: дерзкое умничание, суетность и самомнение [2].

Когда дети становятся совершеннолетними и самостоятельными, они образуют новые семьи, и старая семейная связь между родителями и детьми разрушается.

II. Гражданское общество.

1. Система потребностей.

Всякая семья есть личность, естественно-нравственное, для себя сущее единство. Таких единств существует много; они внешне относятся друг к другу, как личности и особи, исключая друг друга и нуждаясь друг в друге, а потому вступая в общение. Здесь нравственность является на ступени своей диференциации или обособления в форме гражданского общества. Различие между гражданским обществом и семьей не требует пояснений; гораздо труднее определить различие между ним и государством. Если некоторые новейшие ученые понимают государство лишь как единство различных личностей, и это единство лишь как общежитие, то нет никакого различия между

[1] Там же, § 173, § 175, стр. 229, стр. 233.
[2] Там же, § 174 и 175, стр. 230—233.

государством и обществом; последнее с этой точки зрения рассматривается как «внешнее государство», как «вынужденное и рассудочное государство» [1].

Такое государство-общество составляет полную противоположность платоновскому государству: государство Платона отрицает и исключает частные права, тогда как первое утверждает, оставляет свободными и чрезмерно развивает именно эти частные права. Члены платоновского государства должны иметь общественный, воспитанный государством характер, для того чтобы в них жила и воплощалась лишь цель или идея государства. Члены гражданского общества остаются частными лицами, из которых каждое стремится выполнить свою цель, т. е. удовлетворить свои потребности собственным трудом, а также потребности всех других. Таким образом возникает всесторонняя зависимость, всеобщая связь, в которую должно стремиться войти всякое отдельное лицо в своих собственных интересах и для своей пользы. Содержанием гражданского общества служит общее благосостояние. Таким образом в этом «вынужденном государстве» гражданского общества непроизвольно и как бы под влиянием нужды выдвигается значение всеобщего, не ради себя самого, а потому что оно служит отдельным личностям и удовлетворению их потребностей. Лишь таким образом всеобщее отражается в этом мнимо запутанном и рассеянном мире гражданского общества или социальных интересов: они сцепляются друг с другом, все со всеми. В этом состоит «система потребностей». Так как всеобщая связь содействует удовлетворению потребностей, то особи должны приспособляться к ней: они должны определять свои знания, хотение и деятельности, сообразно общей форме, выравнивать и отшлифовывать друг о друга свои личные особенности, как бы они ни были неравны и упорно самостоятельны. В этом «сглаживании личных особенностей», по меткому выражению Гегеля, состоит образование [2].

Если рассматривать массы разнообразнейших общественных потребностей и удовлетворений, то кажется, что видишь неизмеримый хаос рассеянных единичностей, путаницу случайностей и произвол, в котором нет никакой необходимости, никакого руководящего и правящего рассудка. Однако система потребностей оказывается подобною планетной системе: на вид все неправильно, в действительности все закономерно. Заслуга определения законов, управляющих системою потребностей, принадлежит новейшей из наук, именно «политической экономии». В числе представителей ее Гегель упоминает три имени, основателя и его двух пошедших вперед учеников: шотландца А. Смита, француза Ж. Б. Сэя и родившегося в Лондоне голландца, происходящего из семьи португальских евреев, Давида Рикардо [3].

Общественные потребности образуют сферы, соединяющиеся в более значительные группы, соотносящиеся друг с другом и составляющие

[1] Там же, § 182, и 183, стр. 240—242.
[2] Там же, § 182—187, стр. 240—248.
[3] Адам Смит 1723—1790. An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. 1776. Ж. Б. Сэй (дед Леона Сэя) 1767—1832. Traité d'économie politique, 1803. Д. Рикардо 1778—1823. Principien der politischen Oekonomie, 1817.

общественные качественно и количественно определенные массы, из которых, по учению логики, возникают меры и отношения мер. Отношения социальных мер находят точное выражение в статистике, на которую Гегель должен был бы сослаться в этом месте [1].

Круг животных потребностей и удовлетворений есть и остается ограниченным. Наоборот, человеческие потребности стремятся не только к удовлетворению, но и к удовлетворению самым легким, приятным и удобным (comfortable) путем, что возможно лишь при постепенно развивающейся работе. Таким образом потребности без конца умножаются и утончаются. Общественное состояние, создаваемое этою склонностью, есть роскошь; она непосредственно связана с возрастанием богатства, с одной стороны, и бедности и страданий, с другой стороны [2].

Чем более размножаются и утончаются потребности, тем однороднее становится способ их удовлетворения. Рука об руку с роскошью идет мода, уравнивающая формы общественной жизни: своеобразное соответствие в форме жилищ, одежды, питания, распределения времени и т. д. Комфортабельное превращается в приличное, «все частное становится таким образом общественным». Возникает искусство жить в обществе и подражание этому искусству; в этом состоит общественное образование: теоретическое, состоящее в развитии множества интересующих правил и предметов, и практическое, состоящее в работе, прилежании и умении производить средства для удовлетворения потребностей, в разделении труда, необходимого для роскоши, наконец, в механической работе, т. е. в работе машин для наиболее легкого и быстрого достижения целей [3].

Совокупность и основание всех средств, служащих для удовлетворения потребностей, есть собственность общества. Сообразно системе потребностей и средств, работа общества распадается на большие классовые группы, составляющие ветви или сословия труда. «Всеобщие различия в гражданском обществе необходимы. Если семья составляет первое основание государства, то сословия суть второе основание».

Общественные работы по содержанию распадаются на три главные группы: 1) произведение естественных продуктов, 2) обработка и обмен их, 3) занятия, осуществляющие общие интересы и цели, требования религии, науки, искусства и т. д. Соответственно этому существует три трудящихся сословия: 1) земледельческое, или, как Гегель называет его, субстанциальное сословие; 2) промышленные сословия: с одной стороны, ремесленники и фабриканты, с другой стороны, торговцы; 3) общее, т. е. занимающееся общими интересами и целями сословие [4].

Остается еще заняться учреждениями, заботящимися о правах и благосостоянии гражданского общества.

---

[1] Гегель, т. VIII, § 189, стр. 249.
[2] Там же, § 190—195, стр. 250—254.
[3] Там же, § 192, прибавл., § 198, стр. 251—256.
[4] Там же, § 201—205, стр. 257—261.

2. Охрана прав.

Хотя члены гражданского общества остаются частными лицами, тем не менее они, как носители права, имеют общественное и общее значение, основывающееся на их личности и самосознании, следовательно, на их чисто человеческом значении, независимо от всех остальных религиозных и национальных различий. Необходимо признать за гражданским обществом этот присущий ему космополитический характер, однако нельзя противопоставлять его государству, как высшему нравственному порядку вещей [1].

В гражданском обществе, благодаря имущественным и основанным на договоре отношениям, есть множество прав, существующих в себе, но еще не установленных, как таковые. Это установление права есть закон. Впервые благодаря закону право утверждается, становится положительным и открытым. «Закон есть право, в котором утверждено то, чем оно было в себе». «Сущность этой формы состоит в том, что право в себе устанавливается так же, как таковое». Охрана права состоит именно в том, что существующие уже в себе и действительные права принимают форму закона, в этой форме становятся общеизвестными и применяются в частных случаях [2].

Так как законы имеют всеобщее значение, то они должны быть также всем известны и доступны; знание их не должно быть воспрещено обществу, как этого требовал тиран Дионисий, и не должно быть затруднено непонятностью юриспруденции. Следует согласиться с тем, что права возникают из самой жизни, что они живут раньше, чем принимают форму закона. Самое жизненное право есть обычное право, однако ничто не мешает тому, чтобы обычное право было собрано и кодифицировалось, ничто не мешает ему, несмотря на составление такого собрания, оставаться обычным правом [3].

В гражданском обществе существует стремление, а в наше время даже настоятельная потребность в публичном выражении права в форме систематических сводов законов. Поэтому странное впечатление производит утверждение, высказанное именно в это время в известном сочинении Савиньи «Von dem Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung» (О призвании нашего времени к законодательству, 1815), будто наше время не имеет призвания к законодательству. «Мысль, будто народы новейшего времени не имеют призвания к законодательству, заключает в себе не только поношение их, но и отталкивающее предубеждение, будто при бесконечном множестве существующих законов не найдется хотя у некоторых лиц умения привести их в последовательную систему, тогда как именно систематизация, т. е. возведение к общим принципам, составляет неудержимую потребность нашего времени». «Правители, давшие своим народам хотя бы лишь бесформенное собрание законов, вроде Юстиниана, а тем более свод гражданских законов, как упорядоченную, определенную систему, сделались не только

---

[1] Там же, § 209, стр. 264.
[2] Там же, § 217, прибавл., стр. 276.
[3] Там же, § 215, стр. 272 и сл., § 211, стр. 265—268.

величайшими благодетелями своего народа и с благодарностью восхвалялись им за это, но и выполнили, таким образом, великий акт справедливости»[1].

Если право существует в форме закона, то намеренное нарушение его или преступление становится противозаконным и противообщественным деянием, вследствие чего характер его вредоносности и опасности повышается, но в то же время, как это ни странно, степень его наказуемости понижается. В самом деле, чем прочнее скреплено общество законным правовым порядком, тем менее прочным и более изолированным бывает преступление. Чем могущественнее порядок, тем бессильнее нарушение его, поэтому уложение о наказаниях соответствует состояниям гражданского общества и смягчается по мере увеличения прочности общества[2].

Применение и выполнение законов производится общественною властью, именно судом. Как закон, так и судебная расправа должны быть гласными. Всякий гражданин имеет право обратиться в суд и обязан предстать пред судом в случае требования. Гласный суд есть также лучший путь для того, чтобы все граждане познакомились с законами. Всякое преступление есть частный случай и, как таковой, оно должно сперва быть передано в суд путем публичного обвинения, затем должно быть рассмотрено судом, наконец, подчинено закону и наказано. Для того, чтобы установить частный случай в его непосредственной единичности, именно поступок и виновника его, иными словами, для того, чтобы признать обвиненного виновным или невиновным, не нужно юристов, знакомых с законами, а требуется лишь здравый человеческий рассудок и субъективное убеждение (animi sententia) всякого образованного человека, т. е. уверенность, основанная на добросовестном исследовании и размышлении, совесть, обязавшаяся присягою судить по убеждению. Поэтому в этом акте судящей справедливости публичная охрана права должна производиться присяжными заседателями. Если гражданин добивается своего права с помощью ученого сословия юристов, чуждого ему и непонятного вследствие его терминологии, то он получает свое право не как справедливость, а как темный, внешний рок. Таким образом он «попадает под опеку, даже как бы в крепостную зависимость от такого сословия»[3].

3. Полиция и корпорация.

Недостаточно еще, чтобы права, существующие в гражданском обществе, были приведены в порядок и осуществлялись на основании закона. Нужно еще достигнуть отличного от права и внешнего для него благосостояния гражданского общества, нужна еще защита и обеспечение собственности и личности во всем ее объеме публичною, уполномоченною для этого властью. Эта власть есть полиция, обязанная охранять весь внешний порядок гражданского общества и потому над-

[1] Там же, § 211, стр. 268, § 215, стр. 272.
[2] Там же, § 218, стр. 276—278.
[3] Там же, § 224—228, стр. 281—287.

зирать за ним. Благосостояние относится к числу потребностей. Поэтому уже в системе потребностей благосостояние содержится, как существенное определение. «Следовательно, всеобщее, которое прежде всего есть лишь право, должно распространяться на всю область частного. Справедливость есть важный элемент в гражданском обществе: хорошие законы ведут к процветанию государства, и свободная собственность есть основное условие блеска его. Однако так как я целиком включен в свою частную жизнь, то я имею право требовать, чтобы и мое частное благосостояние пользовалось поддержкою; должно быть обращено внимание на мое благосостояние, на мое частное положение, и это достигается посредством полиции и корпорации» [1].

Одна из обязанностей полицейской власти состоит в том, чтобы противодействовать всем опасностям, случайным и необдуманным действиям и т. д., которые могут нарушить общественный покой и безопасность; она обязана обеспечивать общественные и ежедневные сношения во всех отношениях, предупреждать намеренное нарушение права, открывать случившееся уже нарушение права, следить за подозрительными лицами, открывать виновных и т. д. Одно из важнейших и опаснейших бедствий, которое должна предупреждать и устранять бдительная полиция, есть возмущение черни, т. е. массы, совершенно неимущих людей, боящихся труда, настроенных против общества и государства, всегда готовых к восстанию и насилию. Примером такой черни могут служить лаццарони в Неаполе [2].

Мощное и деятельное развитие гражданского общества само собою приносит затруднения и задачи, решение которых выводит за границы общества в отдаленные страны и государства. Постепенный рост населения, а также промышленности вызывает несоответствие между производством и потреблением, страна более не может пропитать своих обитателей, а промышленность не может сбывать своих товаров: население нуждается в эмиграции, а промышленность в новых рынках. «Как для семейной жизни условием служит земля, прочное основание и почва, так для промышленности естественным элементом, дающим ей оживленную внешнюю деятельность, служит море». «Таким образом промышленность, благодаря обширной связующей среде, устанавливает сношения между отдаленными странами, правовые отношения, требующие договора; в то же время эти сношения служат важнейшим образовательным средством, и торговля таким образом осуществляет свое всемирно-историческое значение» [3].

Решение этих вопросов достигается путем колонизации, не спорадической, происходившей до сих пор в Германии, без связи с отечеством и без пользы для него, а систематической, руководимой гражданским обществом и государством. Это значит, что германские колонии должны находиться в постоянной связи с Германиею и под ее защитою. Они должны быть германскими колониальными государствами, которые следует основывать, защищать и развивать, но

[1] Там же, § 229, стр. 287 и сл., §§ 230 и 231, стр. 288.
[2] Там же, § 240, прибавл., стр. 293 и сл., §§ 241—244, стр. 294, прибавл., стр. 294—296.
[3] Там же. § 247, стр. 298.

не эксплоатировать и ставить в рабскую зависимость; тогда они не будут нуждаться в эмансипации и не будут вести войн с метрополиею, как английские и испанские колонии в Америке. «Освобождение колонии оказывается даже чрезвычайно выгодным для метрополии, как освобождение рабов было выгодно для господ» [1].

Когда Гегель, восемьдесят лет тому назад, писал свою философию права, он утверждал, что гражданское общество в отношении своих прав нуждается в своде гражданских законов, а для непрерывного расширения своего объема, промышленности и торговли в систематической колонизации. Тогда он видел перед собою бессильную, раздробленную Германию, с трудом восстановленную после ужаснейшего крушения. В конце девятнадцатого и начале двадцатого века мы живем в могущественной и единой Германии: гражданский свод законов для всей Германской империи существует и проявляет уже свое господство; точно так же Германская империя есть уже государство, обладающее колониями и, как таковое, систематически развивающееся; оно сознает также задачу, оставшуюся еще для него, стать морскою державою первого ранга. «Какое образовательное средство заключается в связи с морем, это становится понятным путем сравнения отношения к морю наций, у которых была развита промышленность, с нациями, не развившими мореплавания; это становится ясным, если мы обратим внимание на то, как египетская и индийская жизнь заглохла в себе и погрузилась в ужаснейшее и позорное суеверие, и на то, что все великие нации, с живыми стремлениями, теснятся к морю» [2].

Особь, переставшая быть членом семьи и сделавшаяся «сыном гражданского общества», должна найти себе вторую семью в той отрасли труда, которой она принадлежит. «Гражданское общество есть огромная власть, влекущая к себе человека и требующая от него, чтобы он работал для нее, чтобы он был всем через нее и все осуществлял посредством нее. Если человек должен быть таким членом гражданского общества, то он имеет такие же права и притязания к нему, как к семье. Гражданское общество должно охранять своего члена и защищать его права точно так же, как единичный человек обязан защищать права гражданского общества». Эта вторая семья, возникающая из гражданского общества и составляющая второй корень государства после семьи, есть корпорация, не такая, каковы были замкнутые, теперь уничтоженные цехи, а правильное общество трудящихся лиц, принадлежность к которому достигается дельностью и испытанными способностями лица к труду, обеспечивает каждому члену безопасность попечения о нем, подобные семейным, и создаст ему значение в обществе и сословную репутацию. Семья и корпорация, которую имеет в виду Гегель, составляют два нравственных корня государства. «Святость брака и корпоративная честь суть два момента, нарушение которых ведет к расстройству гражданского общества» [3].

---

[1] Там же, § 248, стр. 299 и сл.
[2] Там же, § 247 и 248, стр. 298—300.
[3] Там же, § 238, стр. 292, § 250—256, стр. 300—305

Корпорация, построенная Гегелем, должна служить в гражданском обществе связующим звеном между этим обществом и семьею. Истинное и высшее единство этих двух элементов есть государство, как совершенная нравственность.

III. Государство.

1. Сущность государства. Руссо и Галлер. Государство и религия.

Согласно методу философского развития из понятия права и морали вытекает понятие нравственности, а внутри последнего из понятий семьи и гражданского общества вытекает понятие государства. Мы знаем уже, как нужно понимать это развитие: оно совершается не во времени, а в понятии, оно направляется *к основанию и в глубину*. Но, что возникает этим путем, есть не позднейшее, а на самом деле первое, φύσει или λόγῳ πρότερον (по природе или соответственно разуму первое), по меткому и глубокомысленному выражению Аристотеля. Государство есть не последнее, а первое: нельзя сказать, что семья и гражданское общество существует сперва, а государство потом, на деле государство предшествует обоим этим элементам и распадается на сферы семьи и гражданского общества. «Так как в развитии научного понятия государство кажется *результатом*, на самом деле же оно оказывается *истинным* основанием, то указанное *посредство* и указанная видимость отменяется и превращается в *непосредственность*. Иными словами, в действительности *государство* вообще есть скорее *первое* начало [1].

Государство вовсе не есть *страховое учреждение*, как его нередко понимали в новейшее время, находя, что недостаточно, чтобы существовали права личности и собственности, что они нуждаются еще в обеспечении и защите, т. е. в учреждении, достаточно могущественном, чтобы охранять их. Таким учреждением и считается государство. В таком случае государство есть лишь средство, служащее интересам отдельных лиц: оно служит воле и благосостоянию особей. На самом же деле, государство не служит, а господствует; оно есть не средство, а цель и притом цель в себе, высшая из всех целей, самоцель и конечная цель.

Так как государство господствует и имеет целью само себя, то оно есть *воля*. Так как все другие жизненные цели, частные и единичные, подчинены ему, то оно есть *всеобщая воля*. Но так как истинное всеобщее не исключает частного и единичного, а охватывает в себе, не уничтожает и подавляет, а производит и развивает его из себя, то государство есть всеобщая воля, носящая в себе, поддерживающая и организующая частные и единичные интересы; оно есть *нравственный организм*. Так как его цели составляют продукт воли и знания, то оно есть *дух, объективный дух*. Поэтому Гегель говорит: «в государстве все сводится к единству всеобщности и частности». «Государство есть единственное условие для достижения частных целей и благосостояния». «Все дело в том, что моя частная цель

[1] Там же, § 256, стр. 305.

сделалась тожественною со всеобщею, иначе государство висит в воздухе». «Часто говорят, что целью государства служит счастие граждан; это во всяком случае верно: если им живется плохо, если их субъективная цель не удовлетворена, если они находят, что государство, как таковое, не содействует этому удовлетворению, то государство стоит на слабых ногах» [1].

Исходя из этих соображений, Гегель противополагает свое учение о государстве как революционному учению, предшествовавшему перевороту во Франции, так и в особенности ультрареакционному направлению, явившемуся в эпоху реставрации: выразителем первого учения служит Contrat social Руссо, а выразителем второго Restauration der Staatswissenschaften (реставрация науки о государстве) К. Л. Галлера. Гегель хвалит Руссо за то, что он первый признал волю (мыслящий и проявляющий хотение разум) принципом государства, однако под всеобщею волею Руссо разумел лишь общую волю, т. е. собрание единичных воль, так что отсюда мог возникнуть лишь его общественный договор. Это была роковая ошибка, страшная своими последствиями. «Достигнув власти, эти абстракции вызвали в первый раз в известной нам истории человечества необыкновенное предприятие, попытку, уничтожив все существующее и данное, с самого начала приняться, исходя из мысли, за построение большого действительного государства и положить в основу его лишь мнимо разумное; так как это были лишенные идеи абстракции, то они превратили попытку в самое страшное и ужасающее событие» [2].

Крайнюю противоположность этому учению составляет «Реставрация» Галлера, которая не хочет видеть в государстве мысли и разума, закона и законодательства, а требует лишь абсолютного господства авторитета, установленного богом, и слепого повиновения всех остальных лиц. Могущественный господствует. Так хотел и установил бог и в мертвой и в живой природе, как это видно особенно в животном мире, где этот порядок вещей ежедневно представляется нам. Если же власть и авторитет заменяется, *так называемыми*, законами и правами, то тогда, по мнению Галлера, начинают господствовать адвокаты и ябедники, терзающие бедных людей, как «коршун невинного ягненка». Однако ведь коршун, как удачно замечает Гегель, терзает ягненка согласно излюбленному Галлером божественному порядку вещей. Противоречие становится осязательным. «Было бы слишком много требовать связи между мыслями там, где нет ни одной мысли» [3].

В семье господствуют пенаты, внутренние, низшие боги, а в государстве господствует Афина, дух народа, знающее себя и обладающее волею божественное начало; добродетель семьи есть семейный пиетизм, а добродетель государства есть политическое и патриотическое настроение, настоящая политическая добродетель» [4].

---

[1] Там же, § 261, прибавл., стр. 318, § 265, прибавл., стр. 321.
[2] Там же, § 258, стр. 206—208.
[3] Там же, § 258, стр. 309—313 (прим., стр. 310—312).
[4] Там же, § 257, стр. 306.

Авторитет государства независим от произвола; он имеет безусловный и божественный характер; но в то же время субъект знает его и хочет его, так как принцип его есть разумная воля. Такого безусловного и божественного авторитета требует себе и религия в отношении своих действий и учений, т. е. культа и догматов. Она хочет быть независимою не только от всякого человеческого произвола, но и от человеческого разума, так как ее принцип есть не разумная воля, а определенные божественные откровения. Отсюда вытекает ряд вопросов, касающихся отношения государства к религии (к церкви и к церковной общине). Со стороны религии, враждебной государству и увлеченной в противоположность ему деспотическим самомнением, является фанатизм вследствие чувства собственной слабости, которая всегда бывает настоящим внутренним основанием фанатической ненависти. «Не сила, а слабость привела в наше время религиозность к полемическому благочестию, все равно, зависит ли оно от истинной потребности или только от неудовлетворенной суетности». Спор этих двух сил неравен. Религия (церковь), в сознании своей неразумности и слабости, фанатична и нетерпима, а государство, в сознании своей силы и разумности, терпимо. Оно терпит даже противогосударственные секты, каковы квакеры, отказывающиеся от присяги и военной службы; оно терпит даже враждебные религии чуждой национальности, каково иудейское вероисповедание. Именно потому, что государство признает их людьми и лицами, имеющими права в гражданском обществе, оно содействует уничтожению пропасти между ним и иудеями. «Утверждение этой исключительности в то время, когда оно считало себя вполне правым, на опыте оказывалось совсем глупым, а поведение правительств мудрым и достойным» [1].

2. Внутреннее государственное право. Конституционное государство.

Как нравственный организм, т. е. саморасчленяющееся живое целое, как объективный дух, т. е. «мир, созданный для себя духом», государство соединяет в себе различные власти, которые должны находиться в порядке и единстве. Обыкновенно различают следующие три государственные власти: законодательную, исполнительную, или правящую и судебную. Но так как полицейская и судебная власть относятся к правящим властям, то третья власть есть власть княжеская, по существу первая, так как она соединяет обе предыдущие [2].

Совершенно справедливо говорят о разделении властей для целей общественной свободы; однако под этим следует разуметь не координацию и не взаимное ограничение их, так как в этом случае государственные власти вступали бы в борьбу друг с другом и, таким

[1] Там же, § 270, стр. 325—343 (стр. 331, прим.). Чтобы подчеркнуть фанатическое преследование свободы мышления и исследования, т. е. истины римскою церковью, Гегель привел в пример сожжение Джордано Бруно и осуждение Галилея, а также привел слова, которыми Лаплас в своем изложении мировой системы (кн. V, гл. IV) изобразил поведение церкви в отношении Галилея и предал его негодованию потомства (стр. 336 и сл., прим.).

[2] Там же, I. Внутренний строй для себя, § 272, стр. 344—347.

образом, погубили бы государство. Как говорит Платон, государство есть справедливость в широком масштабе. По Гегелю, государство есть разум в широком масштабе, т. е. свободная субъективность, так как в нем, согласно учению логики, правильно смыкаются моменты понятия, всеобщее, частное и единичное. Всеобщее в широких размерах есть законодательная власть, частное в широких размерах есть правящая власть, так как она применяет и исполняет в широких размерах законы в частных сферах общественной жизни. Единичность или живая индивидуальность в широком масштабе есть княжеская власть. Правильное и разумное отношение этих трех властей есть истинный строй государства, который поэтому должен быть не иначе, как конституционною монархиею. «В государстве все сводится к единству всеобщности и частности». «В государстве должно желать лишь того, что служит выражением разумности» [1].

В древности, когда еще не было речи об отношении между государственными властями, разделении и соединении их, и перед глазами находилось их нераздельное субстанциальное единство, формы строя различались совершенно внешне по числу властителей. Так, различали монархию, аристократию, демократию, смотря по тому, был ли один правитель, несколько или много. Так как из этих трех форм ни одна не соответствует понятию строя, то не имеет смысла вопрос, какая из этих трех форм есть лучший строй? Так как ни один из этих, так называемых, государственных строев не основывается на знании и понимании, то глубокомысленный Монтескье искал основы их в настроении: основным настроением в демократии служит, по его мнению, добродетель, в аристократии умеренность, а в монархии честь При этом Монтескье имел в виду феодальную монархию, в которой все зависело от того, что привилегированные личности, при выполнении важных должностей, искали не своей выгоды, а чести, т. е. хорошей репутации в мнении света.

В феодальной монархии были только части, а не члены; поэтому она была скорее агрегатом, чем организмом, и не проявляла еще единства государственной воли, составляющего характер внутреннего суверенитета. Этого суверенитета не доставало монарху во главе его вассалов, с большею или меньшею самостоятельностью, да и самому государству, этому комплексу более или менее могущественных властителей.

Государство, обладающее правильным строем, вполне расчленено во всех своих частях, сословиях и корпорациях, общинах и участках; поэтому такие части суть органы и само государство есть живое, а потому индивидуальное целое, индивидуальность, неделимое единство, внутри которого ничто не остается независимым, подобно тому, как в живом теле не может существовать независимый член, например, желудок не может быть независимым от остальных членов или наоборот [2].

В этом неделимом полновластном единстве состоит внутренняя и наружная суверенность государства. Это неделимое единство, ко-

[1] Там же, § 261, прибавл., стр. 318, § 272, прибавл., стр. 346, § 273, стр. 348.
[2] Там же, § 279, прим., стр. 353.

торое Гегель охотно называет *идеальностью* государства, есть индивидуальность, самость, личность, самосознание, я: я государства, государство как я, как определенная единичная воплощенная личность. Ибо я есть нечто самое единичное и в то же время самое всеобщее. Суверенность государства выражается в *сувере*не, в котором воплощается княжеская власть. Поэтому конституционное государство необходимо бывает монархическим, и разумная монархия необходимо бывает конституционною или обладает правильным государственным строем. Таково различие между средневековым и современным государством, между феодальною и конституционною монархиею. У древних государств не было я, самосознания и субъективной свободы или свободной субъективности, а потому древние искали последних решений вне воли, у оракулов, во внутренностях жертвенных животных, в полете птиц и т. п. «Это «я хочу» составляет важное различие между древним и современным миром; оно должно иметь своеобразное выражение в обширном здании государства. К сожалению, это определение считается лишь внешним и случайным».

Много говорят о *суверенитете народа*. Если под ним разумеют суверенитет государства, то он, как и последний, содержится и выражается в личности монарха, как носителя княжеской власти. Но если, как это обыкновенно бывает, суверенитет народа противополагают княжеской власти, то это уже не организованный народ, а «*грубое* представление народа», как кучи бесформенной массы. В такой толпе вообще нет действительной воли, не говоря уже о политической и тем более о суверенной, поэтому абсурдно ставить этот, так называемый, суверенитет народа на место суверенитета монарха. Простая куча не есть и не может быть организмом, поэтому она не может создать организм, государство, государственный строй, как и вообще государственный строй не есть что-либо сделанное; он есть нечто живое, возникающее из характера и степени развития самосознания народа и из характера его субъективной свободы, которую он осуществляет. Государственный строй может быть изменен конституционным путем; но этим уже предполагается существование строя, исходным пунктом и элементом которого служат патриархальные отношения, подобные семейным; поэтому и в высшей форме совершенного государственного строя патриархальный характер сохраняется в законности монархической власти. Основанием этой законности служит право рождения и наследства; передача по наследству совершается в порядке естественной последовательности по праву первородства, следовательно, в *династическом* порядке наследования, исключающем *избирательную монархию* и связанные с нею *избирательные условия*, это худшее из всех учреждений [1].

Народу с историческим характером и соответственным ему строем нельзя навязать и a priori дать лучший строй, что напрасно пытался сделать Наполеон в Испании. Отношение между народом и завоевателем совершенно иное, чем между народом и его монархом. Завоеватель есть господин, а монарх есть происходящая из него или

[1] Там же, § 279, стр. 360 и сл., § 281, стр 366, 367.

унаследованная высшая государственная власть. Наполеон сказал депутатам города Эрфурта, попавшего под владычество французов после битвы под Иеною: «je ne suis pas votre prince, je suis votre maître» (я не ваш государь, а ваш господин) [1].

Монарх вовсе не деспот, правящий по произволу; он служит последним выражением государственной воли, стоящей выше всякого произвола, недвижимый никаким субъективным настроением: в этой возвышенности и неподвижности воли состоит характер державного величия. Монарх не смеет действовать произвольно, «скорей он связан конкретным содержанием совещаний и, если конституция хороша, то нередко ему остается лишь подписывать свое имя. Однако это имя имеет важное значение: оно есть вершина, за пределы которой нельзя выходить». «В правильно организованном государстве нужна лишь вершина формального решения и естественная стойкость против страстей. Поэтому несправедливо требуют от монарха объективных качеств; он должен лишь говорить «да» и ставить точку на и. Эта верховная власть должна быть такою, чтобы частности личного характера не имели значения». «В благоустроенной монархии объективная сторона принадлежит только закону, и монарх должен прибавлять к нему лишь субъективное «я хочу» [2].

Права монарха суть: 1) право помилования, т. е. право освобождения преступника от наказания (не от вины); 2) право избрания и удаления высших советников короны, которые должны подготовлять действия монарха и отвечать за них, тогда как сам монарх, соответственно понятию этой власти, не ответствен; 3) право возводить королевским «я хочу» во всеобщую и публичную форму закона решения, подвергнувшиеся обсуждению законодательной власти и доведенные ею до конца [3].

Исполнительная власть, к которой относится также полицейская и судебная, воплощается в постепенном ряду государственных чиновников, назначаемых прямо или косвенно монархом; их совещательные коллегии разветвляются и расширяются вниз и сходятся кверху, объединяясь в лице монарха. Все государственные интересы и дела централизованы в этой организации исполнительной власти, тогда как интересы и дела сословий, корпораций и общин управляются ими самими. Здоровье и благосостояние государства и гражданского общества зависит от правильной централизации и децентрализации общественных деятельностей. Во Франции господствует централизация, а в средневековой Германии имела перевес децентрализация, вследствие чего возникли государства в государстве [4].

Большим распространением пользуется ложное мнение, что в законодательной власти должен быть представлен «народ», чтобы отстаивать и осуществлять свои интересы против исполнительной власти и монарха, на том основании, будто «народ» лучше всего понимает, что служит

---

[1] Там же, § 274, прибавл., стр. 352 и сл., § 281, прибавл., стр. 366—369.
[2] Там же, § 279, стр. 357—363, § 289, стр. 363—366 (в особенности, стр. 363, 365, 366).
[3] Там же, § 282—286, стр. 369—372.
[4] Там же, § 287—297, стр. 372—380.

к его благу, между тем как на самом деле та часть населения, которую преимущественно называют народом, наименее знает, чего она хочет. Мысль, что правительство, как таковое, есть злонамеренная и враждебная народу власть, перед которою нужно быть настороже и искать защиты в конституции, есть представление, по своему происхождению и настроению, свойственное черни [1].

Цель конституции состоит вовсе не в том, чтобы усилить существующие в обществе противоположности и крайности и вооружить их политическою властью. Наоборот всякая разумная конституция по существу есть система посредств и примирений. Поэтому и законодательную власть следует так устроить и расчленить, чтобы гражданское общество, не бесформенное, а расположенное по сословиям, было примирено с государством и чтобы форма законодательной власти, как третьей государственной власти, происходила из его материала, т. е. из сословий. «Поэтому специфическое назначение сословий нужно находить в том, что в них субъективный момент всеобщей свободы, собственное понимание и собственная воля сферы, названной здесь гражданским обществом, осуществляется в своем отношении к государству». «Настоящее значение сословий состоит в том, что государство благодаря им вступает в субъективное сознание народа и начинает принимать участие в нем» [2].

Соответственно этому законодательная власть распадается на два сословных элемента, из которых один служит посредствующим звеном между властью монарха и гражданским обществом или народом, а другой между исполнительною властью и гражданским обществом или народом. Первый элемент возникает из субстанциального сословия естественной нравственности, имеющего в своем основании семейную жизнь и земельную собственность, независимого, благодаря своему имуществу, от государственного имущества, от непрочности промышленности, от стремления к наживе, от изменчивости собственности, а также от благосклонности правительства и толпы, обеспеченного даже против собственного произвола, так как его имущество состоит из неотчуждаемого майората. Это как бы монархи среди народа, своим рождением призванные и уполномоченные служить поддержкою трону и обществу. Они служат представителями самих себя; консерватизм есть их задача и их интерес. Мудрость конституции состоит именно в том, чтобы правильно сочетать задачи и интересы, политические, сословные и личные [3].

Второй элемент происходит из подвижной части гражданского общества, из сословий промышленности, ремесла, торговли, из круга лиц, занятых удовлетворением всеобщих интересов, управлением корпорациями, общинами, из должностных лиц и т. д. Из этих кругов выходят депутаты, избираемые благодаря доверию общества к их характеру и уму. Вследствие их специального знакомства с делами их можно сравнивать с исполнительною властью и с государственными чиновниками, подобно тому как владельцы майоратов, вследствие по-

---

[1] Там же, § 301, стр. 385 и сл.

[2] Там же, стр. 387 и сл., § 302, прибавл., стр. 389. Ср. § 303—305, стр. 389—391.

[3] Там же, § 306—307, стр. 392 и сл.

рядка своего наследования, подобны монархам. Депутаты суть представители: они служат представителями не себя и не других, так как они вовсе не поверенные по делам также не бесформенной массы, а существенных сфер общества и труда. Если ведение дел сословия не оплачивается, то нет необходимости ограничивать цензом избрание в депутаты [1].

Итак в законодательной власти должны быть представлены крупное землевладение и обширные сферы интересов гражданского общества. Эти области настолько различны, что собрание сословий делится на две палаты, а потому совещания их до окончательного решения должны пройти несколько инстанций, что препятствует торопливости и дает возможность решению постепенно созреть [2].

Так как в собраниях сословий или палатах обсуждаются общественные дела, касающиеся целого народа и интересующие его, то необходимо, чтобы эти совещания были гласными. Таким образом возникает участие в общественных вопросах, понимание состояния государства, знание политических вопросов и талантов и способность судить о них: короче, возникает тот характер и то богатство представлений, которое называется политическим образованием. «Публичность собраний сословий есть великое зрелище, главным образом воспитывающее граждан». «Только вследствие обнародования всякого своего шага палаты находятся в связи с общественным мнением; при этом оказывается, что выдумки, высказываемые у себя дома, при жене или друзьях, вовсе не похожи на то, что происходит в большом собрании, где один талант пожирается другим» [3].

«Общественное мнение есть неорганическое выражение того, что хочет и думает народ. Во все времена общественное мнение имело огромное влияние, но в особенности в наше время, когда принцип субъективной свободы приобрел большое значение. Теперь то, что должно иметь серьезное значение, приобретает влияние уже не силою, еще менее на основании привычки и нравов, а благодаря пониманию и основаниям». В общественном мнении существенное смешивается с несущественным, здравый человеческий рассудок с ничтожною болтовнею, истина с бесконечным заблуждением; общественное мнение в высшей степени заслуживает внимания и в то же время вызывает к себе презрение В его истине выражается голос бога, так что справедливо говорят: «Vox Populi vox Dei», и в то же время слепое самомнение черни, вследствие чего Гете справедливо говорит: «Толпа способна действовать кулаками, и здесь она почтенная сила, но суждения ее жалки». «В общественном мнении все есть истина и ложь, но найти в нем истину удается лишь великому человеку. Тот, кто показывает своей эпохе и осуществляет то, чего она хочет, и что она выражает, есть великий человек своей эпохи. Он осуществляет внутреннюю сущность эпохи; а тот, кто не умеет понимать, презирать общественное мнение, как оно выражается то здесь, то там, никогда не совершит ничего великого». «Независимость от общественного мнения есть первое формальное условие для всего великого и разумного (и в действительности и в науке). В свою очередь, великое и разумное может быть уверенным в том, что впоследствии оно понравится обществен-

[1] Там же §§ 308—311, стр. 393—398.
[2] Там же §§ 313 и 314, стр. 399.
[3] Там же § 315, прибавл. стр. 400.

ному мнению, будет признано им и превратится даже в один из его предрассудков»[1].

Эти слова Гегеля о сущности общественного мнения и отношении к нему великих людей чрезвычайно характерны и значительны. Чтобы пояснить их истинность на современном примере, стоит лишь вспомнить личность и судьбу Бисмарка: никто в такой мере, как он, не презирал общественного мнения и его предрассудков, но никто не понимал и не выполнял в такой мере, как он, пророческого голоса общественного мнения (Vox Dei); он лучше всех предвидел и предсказывал, что впоследствии сам он «понравится общественному мнению, будет признан им и превратится даже в один из его предрассудков»[2].

Общественное мнение во всем его объеме стремится к беспрепятственному распространению и потому требует свободы прессы. «Определять свободу прессы, как свободу говорить и писать, что угодно, это все равно, что выдавать свободу вообще за свободу делать, что угодно». Без сомнения, бывают злоупотребления свободою прессы, ведущие к несправедливости и преступлению, которые должны быть публично обжалованы, подвергнуты суду и наказаны. Конечно, преступления словом и в печати менее доступны определению, чем внешние насилия, а потому и законы, направленные против злоупотребления свободою прессы, труднее установить. Одно из самых распространенных и вульгарных преступлений этого рода есть клевета, возникающая из чувства внутреннего бессилия и зависти, всегда вызываемых высокими добродетелями и талантами. Такие клеветы составляют неизбежную судьбу: их следует относить за счет Немезиды, как насмешливые песни римских солдат позади триумфальной колесницы победоносного полководца.

3. Внешний суверенитет. Международное государственное право и всемирная история.

В мире нет ничего выше государства, абсолютный суверенитет которого выражается в лице монарха, как определенная особь. Как особей, так и государств существует много. Как особи необходимо должны вступать в отношение друг к другу, дружеское или враждебное, так и государства. Если государство попадает в необходимость защищать свою независимость, оно должно вести войну. Из оборонительных войн возникают паступательные. В войне дело идет о бытии и небытии государства. Здесь обнаруживается характерное различие между государством и гражданским обществом: последнее обязано защищать и обеспечивать жизнь и собственность своих членов, наоборот, государство должно требовать, чтобы в войне граждане жертвовали для него жизнью и собственностью. Войны страшны, но они необходимы, даже нравственно необходимы, так как они предохраняют государство против внутреннего оцепенения и загнивания, как Гегель говорил уже в одном из своих самых ранних сочинений, в статье о научных способах исследования естественного права». Он приводит свои слова, не упоминая сочинения[3]. К счастью для человечества конечность

---

[1] Там же § 318, прибавл. стр. 403 с.
[2] Там же § 319, стр. 404 — 407.
[3] Там же §§ 321 — 324, стр. 408 — 413 (стр 411). Ср. выше кн. II, гл. IV, стр. 285.

и непрочность благ земного мира не только описывается, но и переживается и испытывается; к счастью мы на самих себе испытываем, что существуют низшие и высшие вещи, и что первыми нужно жертвовать для вторых. Это случается в войне и только в войне. «Мы часто слышим с амвонов о непрочности, суетности и непостоянстве земных вещей, но каждый думает при этом, как бы ни был тронут, что все же ему удастся сохранить свое. Затем, когда эта непрочность серьезно является на сцену в форме гусаров с блестящими саблями, тогда эта трогающая назидательность, предсказывавшая все бедствия, начинает рассыпать проклятия на завоевателей». Удачно сказано и хорошо пережито! За много лет до того Гегель познакомился с «блестящими саблями» и совершенно потерял свое незначительное имущество, разграбленное тогда, однако он не проклинал завоевателя, а писал своему другу: «Я видел мировую душу верхом на коне».

Целительная сила войн обнаруживается между прочим в том, что их нередко предпринимают для устранения внутренних опасностей, и что счастливые войны препятствовали внутренним беспорядкам и укрепляли внутреннюю государственную власть. Величайшим примером политического возрождения после несчастной войны, — он не приведен Гегелем, — служит Пруссия в 1807 — 1815» [1].

Жертвы для государства предполагают существование храбрости, не отваги животного или разбойника, также не рыцарской храбрости, которая имеет личный характер, а политической, воплощающейся в особом с о с л о в и и х р а б р о с т и, именно в п о с т о я н н о м в о й с к е, в котором должен служить каждый гражданин. «Истинная храбрость образованных народов есть готовность в жертве на службе государству, при чем особь есть лишь одна из многих единиц. Здесь важна не личная отвага, а подчинение всеобщему». «Эта форма храбрости требует, следовательно, совершенного повиновения и отречения от собственного мнения, о т с у т с т в и я собственного духа и в то же время самого интенсивного и широкого п р и с у т с т в и я духа и решимости в необходимый момент, самой враждебной и в то же время личной борьбы против особей при совершенно равнодушном и даже благосклонном отношении к ним, как особям». «Принцип современного мира, м ы с л ь и в с е о б щ е е, придал храбрости высшую форму: этот принцип изобрел о г н е с т р е л ь н о е о р у ж и е, изобретение его, вовсе не случайное, превратило чисто личную храбрость в более абстрактную» [2].

Из взаимного отношения между самостоятельными государствами развиваются правовые отношения, называемые внешним или м е ж д у н а р о д н ы м г о с у д а р с т в е н н ы м правом. Однако значение его, как и всех международных договоров, сохраняется лишь до тех пор, пока этого хотят участвующие в нем государства, следовательно, всегда имеет характер требования или долженствования, так как нет судьи, решающего спор. Следует требовать, чтобы каждое самостоятельное государство уважало и признавало суверенную индивидуальность других государств, а отсюда вытекает, что ни одно государство не смеет, т. е. не д о л ж н о вмешиваться во внутренние дела другого государства. Кант, в своем фило-

---

[1] Собр. соч. Гегеля т. VIII, § 324, стр. 411.
[2] Там же §§ 325 — 328, стр. 413 — 415.

софском сочинении о вечном мире (1795), предлагал, чтобы постоянный конгресс государств или федерация народов решала все споры между народами третейским судом, предотвращала бы таким образом войны и содействовала бы вечному миру. Но при этом согласие всех остается всегда проблематическим предположением [1].

Споры народов решаются войнами, но так как им предшествует и в течение их продолжается взаимное признание государств, то они должны вестись не варварски и жестоко, а согласно международному праву и требованиям гуманности: вооруженная сила борется с вооруженною силою, а не частные лица и безоружные граждане [2]. Отношения государств друг к другу не отличаются стойкостью: нет судьи, который бы улаживал их: высшим правителем здесь служит только всеобщий в себе и для себя сущий дух, мировой дух» [3]. Ареною для этого правителя служит всемирная история; она есть всемирный суд, определяющий права и судьбы народов. Но каков смысл и какова цель всемирной истории? На этот вопрос должна ответить философия истории.

---

[1] Там же §§ 330—333, стр. 416—419.
[2] Там же §§ 334—339, стр. 419—427.
[3] Там же §§ 340.

I. Дополнения к переписке Гегеля (к с. 3)

Изданные Карлом Гегелем «Письма Гегеля и к Гегелю» не содержали к сожалению даже к моменту своего появления всех опубликованных уже тогда писем философа. Так, в собрание не были включены его письма к Кнебелю и Паулусу; издатель указал лишь на то, что они перепечатаны в «Литературном наследии» Кнебеля (изданном Т. Мундтом и Варнгагеном фон Энзе, 1840) и в книге Рейхлин Мельдегга «Paulus und seine Zeit», 213, 1853. Карл Гегель пропустил еще ряд других писем, разбросанных в разных местах: три письма к Фридриху Фромманну от 1806—1811 («Das Frommannsche Haus und seine Freunde», zweite verm. Auflage, 1872, S. 93, 105, 114); письмо к Г. Фр. Крейцеру от 1821 (Creuzer, Aus dem Leben eines alten Professors, 1848, S. 123); письмо к Сульпицию Буасре от 1827 (Sulpiz Boisserée, Bd. I, 1862, S. 541). Не имеется в собрании также интересной переписки между Шлейхермахером и Гегелем от 1819 (Rosenkranz, Hegels Leben, S. 325) и последней записки Гегеля к Гансу (см. выше, с. 150).

Впоследствии в Гетевском ежегоднике за 1891, с. 166 и сл. и 1895, с. 65 и сл. были опубликованы еще девять неизвестных писем Гегеля к Гете; в настоящее время в Веймарском издании (IV отдел, 16 т., с. 357) напечатано первое письмо Гете к Гегелю от 27 ноября 1803. Макс Шнейдевин сообщил в «Beilage zur Allgemeinen Zeitung» (27 марта 1897) пять еще сохранившихся писем к Нанетте Эндель, другу молодости Гете. Георг Лассон перепечатал (Beiträge zur Hegelforschung, 1909, стр. 7) недавно приобретенное Берлинской королевской библиотекой письмо Гегеля к Г. А. Мемелю, издателю «Эрлангенской литературной газеты». Гуго Фалькенгейм собирается вскоре опубликовать в «Neue Heidelberger Nachrichten» девять невключенных Рейхлин-Мельдеггом в его биографию писем Гегеля к Паулусу вместе с официальными записками Гегеля и некоторыми другими документами.

II. К гимназическим и студенческим годам Гегеля (к с. 3)

Документальные сведения имеются в книге Юлиуса Клайбера Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren (1877): о преподавании в гимназии (с. 70—83), о жизни Гегеля в институте (с. 204 и сл.).

(К с. 5...). Конспекты Гегеля свидетельствуют еще более убедительно, чем его дневник, о научной серьезности, отличавшей его уже в детские годы Ср. об этом Таулова (Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, 3 Teil, S. VI), который дает точное описание связки рукописей из гимназического периода Гегеля от 1784—1788, «содержащей конспекты по вопросам педагогики, дидактики, методики, психологии». Эти конспекты перепечатаны у Таулова (с. 33—146).

(К с. 10...). Даже позже еще (23 сентября 1793), покидая Тюбинген, Гегель написал в альбом одному другу характерные стихи, свидетельствующие о том же революционном настроении (Aus Schellings Leben, III, 251: сообщение из альбома будущего пастора Ээмана).

(К с. ...). По поводу толкования, которое «более соответствует сестриной любви, чем истине», ср. сообщение в автобиографии Фр. Т. Фишера: «Замечу кстати, что моя мать часто рассказывала о неловкости Гегеля, которую ей

пришлось раз испытать во время совместного урока танцев (Altes und Neues, III 278).

Вильгельм Биндер сообщает в своих воспоминаниях при описании своего посещения пастора Финка, одного из товарищей Гегеля по институту, следующее: одна из престарелых сестер Финка рассказала ему (в декабре 1840), что Гегель, «навещавший иногда на каникулах вместе с ее братом ее родительский дом в Кенигсборне, очень любил целоваться» (Th. Ziegler, Zu Hegels Jugendgeschichte, Kantstudien, Bd. 14, 1909, S. 343).

Самые подробные сведения об институтских годах жизни Гегеля дает очерк его бывшего товарища по институту, впоследствии магистра Лойтвайна. Швеглер воспользовался им сперва для одной своей статьи (Zeitung für die elegante Welt, 1830, № 35—37), а затем дословно перепечатал его (Jahrbücher der Gegenwart, 1844, S. 675—678).

Целлер перепечатал в своей статье «Ueber Hegels theologische Entwicklung» (Theologische Jahrbücher, IV, 1845) выпускное свидетельство Гегеля по окончании кандидатского экзамена. В нем находится поразительный отзыв: Philologiae non ignarus, philosophiae nullam operam impendit (сведущ в филологии, но не проявил никакого усердия в философии). Однако с некоторого времени Берлинская королевская библиотека обладает одним документом, тщательно и чисто написанным листом infolio, к сожалению без конца и подписи, повидимому от середины прошлого столетия, в котором содержится объяснение, что по инициативе составителя названного документа были просмотрены «оригинальная копия и даже черновая выпускного свидетельства» и что в обоих их оказалось не nullam, а multam. Зазорное nullam попало по описке «в реестровую книгу выпускных свидетельств».

III. К годам преподавательской деятельности в Берне и Франкфурте (к с. 11—35)

(К с. 17). Выражение «картина свободной игры» при описании Штаубаха свидетельствует о непосредственном влиянии шиллеровской эстетики, с которой Гегель познакомился весной 1795 после прочтения Писем об эстетическом воспитании (письмо к Шеллингу от 16 апреля 1795. Briefe v. u. a. H., S. 17).

(К с. 23). После кропотливой и ценной работы Германа Ноля по восстановлению теологических сочинений молодого Гегеля мы познакомились лучше с занятиями Гегеля в эпоху его деятельности в качестве домашнего учителя, чем это мог знать Куно Фишер, имевший в своем распоряжении лишь указания Розенкранца.

Первое основательное изложение хода развития гегелевского мировоззрения дал Вильгельм Дильтей в своем сочинении «Die Jugendgeschichte Hegels», Berlin 1905, где он использовал весь материал хранящихся в Берлинской королевской библиотеке рукописей молодого Гегеля. Георг Лассон, основываясь на работе Ноля, пытался изобразить ход развития Гегеля в введении к своему новому изданию «Феноменологии» (Лейпциг, 1907, с. XXXVI—LX). Здесь заметим лишь, что «Жизнь Иисуса» представляет работу, возникшую непосредственно под могучим влиянием сочинений Канта о религии и почти не выходящую за грани кантовских категорий, между тем как в работе о положительном характере христианской религии обнаруживается уже оригинальность Гегеля, особенно сила его исторического подхода к вещам. *Л.*

(К с. 28). С мистиками Гегель познакомился уже в франкфуртский период своей жизни. Ср. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, S. 367 (кроме того с. 349). Розенкранц сообщает даже, будто Гегель уже под конец своего швейцарского периода сделал извлечения из Эккарта и Таулера, выписав их из литературных газет (Hegels Leben, S. 102, Prutz Literaturhistorisches Taschenbuch, II, S. 161). В противоположность этому Франц Гофман сообщает следующее заявление Франца фон Баадера: «Я очень часто встречался с Гегелем в Берлине. Однажды я прочитал ему кое-какие отрывки из мастера Эккарта, которого он знал только по имени. Он пришел в такой восторг, что на следующий день прочел мне целую лекцию об Эккарте, закончив ее словами: «Тут

мы имеем то, что нам нужно» (Hoffmann, Baaders Biographie und Briefwechsel, 1 57, S. 159). *Баадер жил в Берлине осенью 1822, а затем еще раз от 30 ноября 1823 до лета 1824.* — Теологический отрывок «О божественном треугольнике» Розенкранц относит к франкфуртскому периоду; но Дильтей (Jugendgeschichte Hegels, S. 208, 210) считает эту датировку сомнительной. После потери оригинала данное Розенкранцем резюме (Taschenbuch, S. 159—164) представляет единственное, что сохранилось от этого опыта Гегеля.

(К с. 28—29). Сведения о Гельдерлине стали значительно полнее после появления книги Карла Т. Лицмана «Friedrich Hölderlins Leben. In Briefen von und an ihn» (Berlin, 1890). В. Дильтей, основываясь на всех опубликованных с тех пор источниках, исследовал отношения Гельдерлина к Гегелю в четвертом этюде своей книги «Das Erlebnis und Dichtung» (Лейпциг, 1906, особенно с 292 и сл., 322 и сл., 342 и сл., 369 и сл.); ср. также работу Дильтея «Jugendgeschichte Hegels» (Берлин, 1905, с. 12, 45, 154, 160, 164).

В статье «Aus Hegels Leben» (Literaturhistorisches Taschenbuch von Prutz, I, 1843, S. 93 и сл.). Розенкранц привел некоторые пробы других поэтических опытов Гегеля в ритмической прозе, возникших под влиянием Гельдерлина.

(К с. 33). Упомянутое в примечании к с. 3 письмо было адресовано одной молодой девушке, с которой Гегель познакомился в родительском доме по возвращении из Швейцарии. Издатель сообщает некоторые сведения о ее личности. В общем сохранилось пять писем от 1797—1798. Д. Ф. Штраус, имевший возможность прочесть их у их прежнего владельца, сообщает о них в 1841 из Штуттгарта следующее: «Пять писем Гегеля... к одной девушке, умершей несколько месяцев назад, бывшей старой модистке, некогда работавшей в доме родителей Гегеля, где Гегель завязал с ней юношеский роман, отголоски которого звучат в написанных из Франкфурта письмах и который перешел затем постепенно в дружбу. Впрочем письма эти написаны довольно суконным языком и представляют почти лишь комический интерес... Забавна в одном из них следующая фраза: «Я очень люблю балы»—Гегель!» (Strauss, Ausgewählte Briefe, herausg. von Ed. Zeller, S. 107).

В бернский период начаты были предварительные работы к одному анонимному сочинению, над которым Гегель стал тотчас же работать в первый год своего пребывания в Франкфурте. Это был перевод и объяснения к политическому обвинительному акту, составленному бывшим ваадтским адвокатом Жан-Жаком Каром: «Vertrauliche Briefe uber das vormalige staatsrechtliche verhalten des Waadtlanges (Pays de Vaud) zur Stadt Bern» («Конфиденциальные письма о прежнем государственно-правовом отношении Ваадтской области гор. Берна»). Под этим названием—с подзаголовком «Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern. Aus dem Französischen eines verstorbenen Schweizersübersetzt und mit Anmerkungen verschen» («Полное разоблачение прежней олигархии штата Берна. Снабженный примечаниями перевод с французского сочинения одного умершего швейцарца»)—сочинение это появилось на пасху 1798 у книгопродавца Иегера в Франкфурте-на-Майне. Это самая первая из печатных работ Гегеля. Подробнее о содержании и тенденции этого сочинения говорится в статье «Eine unbenkante politische Druckschrift Hegels» Гуго Фалькенгейма в т. 138 «Preussische Jahrbucher» (1909, с. 193 и сл.).

IV. К главе «Занятия и труды Гегеля в Франкфурте» (к с. 35—43)

Глава эта в том виде, как ее написал Куно Фишер на основании известных прежде фактов, не может уже удовлетворять нас с точки зрения вновь опубликованных материалов. Но разрушить хорошо задуманный композиционный план этой главы было бы несправедливо по отношению к К. Фишеру как писателю. Поэтому мы здесь вкратце изложим те основные пункты, в которых приходится исправить изложение Фишера.

Розенкранц и Гайм считали документальным свидетельством «системы», в которую согласно письму Гегеля к Шеллингу от 2 ноября 1800 превратился идеал его юношеского возраста, один сохранившийся в его литературном наследии обширный письменный набросок. По замечанию Ноля, эта рукопись в том виде, как она имеется, содержит ссылки на книги, вышедшие лишь после

1800; следовательно она не могла возникнуть в франкфуртский период жизни Гегеля. Но кроме того Ноль правильно указывает, что и точка зрения рукописи не согласуется с набросками, определенно относящимися к франкфуртскому периоду жизни Гегеля; для доказательства этого достаточно заглянуть лишь в дильтеевское изложение хода развития Гегеля до конца франкфуртского периода. Поэтому в изложении Куно Фишера все, относящееся к этой «системе», т. е. параграфы I, 1: «Наброски», II, 4: «Характер христианской религии» и III, 1—3: «Новая задача», «Основная идея» и «Расчленение системы», следует считать помещенным здесь преждевременно. Если бы Куно Фишер мог сам переработать 2-е издание своего труда, то они нашли бы свое место в следующей главе между параграфами «Жизнь в Иене» и «Феноменология» и послужили бы для характеристики той внутренней работы, благодаря которой философ постепенно достиг зрелости, позволившей ему создать «Феноменологию». Мы просим читателя, когда он дойдет до этого места изложения, вернуться к указанным параграфам 5-й главы.

Вполне удачно и правильно излагают мировоззрение Гегеля к концу франкфуртского периода параграфы, в которых К. Фишер опирается на фрагмент системы от 14 сентября 1800, т. е. параграфы I, 2: «Основная задача», II, 1—3: «Конечная цель», «Философия и религия», «Мировые религии», а также замечания III, 4: о «Политическом сочинении» Гегеля, рукопись которого, правда, еще не опубликована в аутентичном виде. Но, разумеется, самыми важными являются извлечения из фрагмента системы Этот фрагмент перепечатан у Ноля, с. 345 и сл., целиком в той части его, которая еще осталась среди рукописей Гегеля, хранящихся в Берлинской королевской библиотеке.

Ноль определяет размер всей работы, от которой до нас сохранились лишь два не связанных между собой листа, в 47 листов. Таким образом в этом труде мы можем видеть завершающую большую работу франкфуртского периода жизни Гегеля и в то же время ту работу, на основании которой Гегель мог заявить, что мысли его приняли теперь форму системы.

К 1797—1800 относятся еще обширные наброски, отдельные образцы которых привел Розенкранц в приложении к своей «Жизни Гегеля», в гл. V, «Fragmente theologischer studien». Но только Ноль опубликовал их теперь в связном виде под выбранным им самим названием «Der Geist des Christentums und sein Schicksal». В том виде, в каком они были объединены между собой Гегелем, их можно считать цельным, почти готовым к печати сочинением По зрелости своей основной концепции, по глубине и широте кругозора сочинение это показывает, что Гегель уже свободно, мастерски владел тем кругом вопросов, над которыми ему приходилось упорно работать в годы своего развития. Хотя утверждение Розенкранца, будто эта работа—которую впрочем он не сумел вполне выделить из всей массы рукописей молодого Гегеля—«по популярности изложения представляет самое совершенное из всего того, что написал Гегель» (Hegels Leben, S. 54) несправедливо по отношению к позднейшим трудам философа, но оно дает некоторое представление о значении этого сочинения и оправдывает наше удовлетворение по поводу того, что оно теперь опубликовано в связном виде.

Что касается более подробного содержания этого труда, то мы отошлем к тщательному анализу его у Дильтея и Георга Лассона, приведя здесь лишь общую характеристику его, данную Лассоном (Hegels Phänomenologie, Einleitung, S. XLIX). «В этом крайне замечательном труде от 1799 Гегель находит одновременно решение обеих проблем, занимавших до тех пор его мысль. Он окончательно освобождается от точки зрения кантовской морали, дуалистическому характеру которой он противопоставляет интуицию жизни в нравственном единстве с самим собою, и рассматривает историю религии как формирование в действительности различных нравственных точек зрения духа. Интерес к эллинизму отступает здесь на задний план, хотя он опять дает себя еще знать при критике христианского вероисповедания. Центром всего является противопоставление иудейства христианству, из которых первое представляет точку зрения резкого дуализма потустороннего и посюстороннего мира, абсолютного и ничтожного долга и инстинкта, между тем как Иисус, возвышаясь над всеми частностями,

поднимается к единству духовной жизни, вступает в общение с абсолютным и таким образом достигает примирения единичного со всеобщим. Можно сказать, что Гегель становится здесь на сторону Павла и Шиллера против Моисея и Канта. Понятия, с помощью которых Гегель приходит к этому решению проблем, занимавших его в пору его развития,—это понятия **жизни** как духовной вселенной, **судьбы** как разума, осуществляющегося во всем бытии, и **любви** как отказа индивида от самого себя и его самопожертвования ради ближних. Не трудно заметить, что в этих понятиях дана самостоятельная переработка идей Шеллинга. Действительно, решительный поворот в философии Гегеля произошел благодаря шеллинговой философии, на основании которой он пришел к убеждению, что в основе всякого многообразия лежит абсолютный синтез знания и познанного и что философия есть наука об этом абсолютном синтезе. Но на первых порах Гегель еще не воспользовался этой основной идеей для систематической переработки знания как такового, а старался лишь внести полную ясность в те частные вопросы, которыми он занимался до тех пор. Поэтому и в своей терминологии он пользуется еще выражением, заимствованным из эмпирии и носящим на себе налет образности».

Эту работу Гегель по расчетам Ноля (с. 105) закончил самое позднее летом 1799. Следующим более крупным самостоятельным трудом его был тот набросок системы, от которого у нас сохранились только упомянутые выше два листа и у которого изложение религии предполагает знакомство с «Речами» Шлейермахера. После того как Гегель создал себе этим наброском прочную основу для своего мировоззрения, он еще раз быстро вернулся к работам своего юношеского возраста и снабдил сочинение о «Положительном характере христианской религии» новым введением (24, IX, 1800), может быть для того, чтобы его совершенно заново переработать с своей новой точки зрения. Однако он понял уже, что это для него пройденная ступень развития, и в письме от 2 ноября 1800 к Шеллингу наметил путь к новой задаче своей жизни.

V. К жизни и деятельности Гегеля в Иене (к с. 45—58)

(К с. 45). Вместе с упомянутым на с. 561 письмом Гегель послал Меммелю четыре статьи для «Эрлангенской литературной газеты», три из которых появились в журнале в 1802. Г. Лассон их перепечатал в своих «Beiträge zur Hegelforschung» (с. 16—27). В связи с одним местом письма, где Гегель подтверждает получение им гонорара, Лассон прибавляет еще одну заметку о Бутервеке как «рецензию, авторство которой не установлено документальным образом» (с. 27—42).

К. Л. Мишле приводит двустишия Гегеля, под названием «Entschluss», от 1801, в которых молодой доцент поощрял себя к работе на избранном поприще (Wahrheit aus meinem Leben, 1894, S. 871).

(К с. 55). Сказанные Каппом слова по поводу «Феноменологии» заимствованы из некролога Ганса в «Allgemeine Preussische Staatszeitung» (теперь в его «Vermischte Schriften» II, 1843, S. 235). Сам Гегель «любил впоследствии говорить, что «Феноменология» была его кругосветным плаванием в целях открытия новых стран» (Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, II, 1838, S. 616).

(К. с. 56). К первому году пребывания в Иене относится одно заявление Шеллинга, сделанное им в 1830 в одной мюнхенской лекции. Г. фон Леонарди сообщает об этом К. Хр. Краузе следующее: «Он говорил, что Гегель лишь искусственным и поэтому ненадежным, но все же очень умелым способом обратил прежде реальную форму философии природы в мышление, понятие логическое, и подобно тому, как великие дела вызывались часто мелкими поводами, так это было и с Гегелем, которому университетские друзья посоветовали начать читать курс запущенной тогда в Иене логики. Но он поступил приблизительно так, как музыкант, который переложил бы скрипичный концерт для фортепиано». (Der Briefwechsel Krauses, herausg. von Hohlfeld und Wünsche, II, 1907, S. 157).—Наряду с этим мы имеем утверждение Гегеля, которое Мишле будто бы слышал из его «собственных уст»: он, Гегель, должен был сказать своему другу, «что теперь он преодолел кантовскую философию и фихтевскую философию и лишь таким образом занял собственное место в области филосо-

фии, в то время как Шеллинг считал самого себя еще находящимся в границах субъективного идеализма» (Michelet, Einleitung zu Hegels philosophischen Abhandlungen, 1832, S. VI). Точно так же Мишле принадлежит сообщение, будто Гегель подарил Шеллингу свой собственный экземпляр Платона, «чтобы побудить его заняться Платоном. Действительно согласно совершенно достоверной традиции гегелевских учеников, полученной ими от самого учителя, Шеллинг при разговоре с Гегелем в Иене обнаружил большое незнакомство с древними философами» (Michelet, Schelling und Hegel, Berlin 1839, S. 36). Генетическое отношение натурфилософских теорий Шеллинга и Гегеля получило теперь новое освещение благодаря исследованию Отто Клосса: «Kepler und Nervton und das Problem der gravitation in der Kantischen, Schellingschen und Hegelschen Naturphilosophie» (Heidelberg 1908).—Уже в иенский период обнаружились трения между обоими друзьями; в особенности должно было быть неприятно Шеллингу знакомство Гегеля с Паулусом. В связи с тем, что Гегель сообщил Паулусу об одном плане Шеллинга, Каролина писала 14 января 1802 A. B. Шлегелю: «Шеллингу очень тяжело, что этот его друг как бы предал его Паулусу», ибо Паулус мог бы легко распространить неблагоприятные сведения об этом плане (Waitz, Caroline, II, S. 177 f.).—К некоторым выпускам «Критического журнала» прибавлены в виде приложения «Листы заметок», содержащие небольшие статейки. Некоторые из них вошли в сочинения Шеллинга, в сочинения же Гегеля они не включены. Мишле сделал попытку определить, какие из этих заметок написаны Гегелем («Der Gedanke», I, S. 74 f.).— В 1809 Гегель высказался довольно недружелюбно о друге своей молодости: «Забавная сторона действительно самая лучшая, хотя и не единственная. В наше сверхпоэтическое время надо очень ценить подобные экземпляры внутренней и внешней прозы. Все мы по временам страдаем приступами сентиментальности; отличным коррективом к этому является такой отрицающий дух, и, наоборот, очень забавно, когда в своей заносчивости он не довольствуется одним отрицанием... Но в своих политических суждениях о современной истории он несомненно прав, хотя способ высказывания их в свою очередь сам не свободен от политики» (Aus Schellings Leben, In Briefen, II, S. 161.—Письмо к Г. фон-Шуберту от 17 мая 1809) [1].

Относительно Гегеля еще известно, что в 1829 во время спора между Шеллингом и Хр. Каппом он высказался неодобрительно о «недостойном способе обращения с Каппом» (Benecke, Wilhelm Vatke, с. 43). Губерт Бекерс сообщает слова Шеллинга, произнесенные им под непосредственным впечатлением о смерти Гегеля: Шеллингу «ничто не было бы так желательно, как объясниться лично с Гегелем» (Beckers, über Göschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit etc., S. 3). Это сообщение последовало с согласия Шеллинга, который сам написал соответствующую заметку для Бекерса с целью опровержения упрека, будто при жизни Гегеля он скрывал свое мнение о нем (Aus Schellings Leben, In Briefen, III, S. 112 ff.).—Куно Фишер в 7-м томе настоящего труда дал подробные сведения о том, как держался Шеллинг после смерти Гегеля. Главные места в сочинениях Шеллинга следующие: в «Geschichte der neueren Philosophie» (1 Abt., Bd. X, S. 126—164), в «Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin» (там же, S. 201—224), в «Philosophie der Offenbarung» (2 Abt., Bd. III, S. 86—122); далее в самовольной публикации Берлинских лекций Паулусом (с. 358 и сл., ср. Куно Фишер, с. 265 и сл.) и в «Aus Schellings Leben» (3 т., с. 95 к Кузену, с. 63, 67, 98, 142 к Хр. Вайсе, с. 165 к Дорфмюллеру). С этим следует сопоставить в изложении Куно Фишера с. 208 и сл., 215 и сл., 822 и сл., а также 146.

Габлер, верный слушатель Гегеля иенского периода, дал в 1832 в «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» некоторые интересные сообщения о иенских

---

[1] Было бы ошибочно воспользоваться в связи с этим одним сомнительным местом из письма Доротеи Шлегель от 13 июля 1805, где она говорит о новом обращении Шеллинга к «гегельянщине» и затем продолжает: «Мы еще увидим новые крестовые походы и будем драться против гегельянцев» (v. Reichlin-Meldegg, Paulus, II, S. 333; перепечатано у Raich. Dorothea Schlegel, I, S. 156). Куно Фишер уже в 1894 предположил здесь—в одном письме к Эдуарду Целлеру—грубую ошибку издателя, так как подобное выражение было совершенно немыслимо в то время. Действительно всего этого места нет в оригинале письма, любезно предоставленного Гейдельбергской университетской библиотекой для настоящего приложения; оно не имеется и ни в каком другом письме Доротеи к Паулусу.

лекциях Гегеля. Он утверждает, что Гегель уже в 1805 «почерпнул самое глубокое и ценное» из учения Аристотеля, снабдив это важнейшими пояснениями» (1 Hälfte, S. 222). Относительно суждения о философии Шеллинга он подтверждает, что при всем том уважении, с которым Гегель отзывался о ней, она стала для него уже «чем-то объективным». Хотя он ее (см. также изложение в сочинениях, т. 15, основывающееся отчасти на Иенских тетрадях, ср. примечание там же, с. 588) не рассматривал подробно, как «еще незаконченную и несозревшую во всех своих частях философию», и ограничивался изложением лишь общих сторон ее, но различие уже резко выступило, и оно «осталось впоследствии не только основным различием между обоими, но и определило благодаря наличию диалектического момента внутреннейшую возможность всего дальнейшего, обусловленного деятельностью Гегеля, развития философии». Габлер прибавляет к этому еще следующее: Гегель «уже тогда выдвинул в применении к истории философии, как нечто целое, великое творение философского духа в его совокупности и его внутреннюю, рассматриваемую в собственной диалектике его различных составных частей, связь» (там же, с. 335).—Еще к концу иенского периода Нитгаммер пытался из Вюрцбурга привлечь Гегеля в качестве рецензента к Всеобщей литературной газете Шютца. В одном письме к Шютцу от 29 ноября 1805 он спрашивает о судьбе «своей рекомендации Гегеля в качестве философского рецензента» (Christian Gottfried Schütz, Darstellung seines Lebens etc. von seinem Sohne, B. II, 1835, S. 278 f.); 23 марта 1807 он повторяет из Бамберга «настоятельнейшим образом просьбу... отправить по возможности скорее в Иену присланную господином профессором Гегелем рецензию на сочинение Залата». Шютц не поместил этой рецензии, повидимому вследствие разногласий во взглядах по существу; Гегель уже 6 августа 1806 был убежден, что эта рецензия «не появится—помимо всего прочего она еще и слишком велика».

VI. Отношение Гегеля к Гете в иенский и нюренбергский периоды (к с. 51, 55)

Гете и Гегель сблизились между собой уже в иенский период. Гегель посетил Гете, судя по пометке Гете в его дневниках, уже 21 октября 1801 (Werke, Weimarer Ausgabe, 3 Abt., B. 3. S. 39)[1]. Дальнейшая пометка от 5 августа 1802 ссылается на «Критический журнал»: «Журнал Шеллинга и Гегеля» (61).—К первым годам доцентуры Гегеля в Иене относится и приводимый Паулусом отзыв Гете: «Что касается математических и физических знаний, то Гете, как он говорил мне это неоднократно, ставил Гегеля выше Шеллинга» (v. Reichlin—Meldegg, Paulus, II, S. 295).

Впервые Гегель писал Гете 3 августа 1803 (Goethe—Jahrbuch 1895, S. 56 f.). Он конфиденциально сообщал Гете, что тайный надворный советник Шютц приглашен в Вюрцбург и что ему «будет дана также возможность перенести туда (иенскую) «Литературную газету»». Одновременно с этим он сообщал также о приглашении в Вюрцбург Гуфеланда и Паулуса. Чувствительные потери, которыми грозил Иенскому университету уход стольких профессоров, а особенно желание сохранить в Иене «Литературную газету» заставили Гете развить исключительно энергичную деятельность. В ноябре и декабре 1803 он оставался лично в Иене главным образом для того, чтобы сгруппировать вокруг себя молодых доцентов и заинтересовать их «Литературной газетой». За эти два месяца произошло более близкое знакомство между Гете и Гегелем.

Гегелем Гете заинтересовался в это время благодаря Шиллеру, писавшему ему 9 ноября 1803: «Философия не совсем замолкла, и наш Dr. Гегель, говорят, имеет многих слушателей, не недовольных его лекциями» (Goethe—Jahrbuch 1900, B. 21, S. 95). Шиллер, принявший участие в Гегеле как в швабском земляке, хвалил Гегеля в своем известном письме (от 18 августа 1803) к В. фон-Гумбольдту, спрашивавшему его о воспитателе для своих детей, как «очень порядочного человека, основательного философского доцента», прибавляя однако к этому: «Но вы ведь не желаете метафизика, кроме того он несколько болезнен и угрюм» (Schillers Briefe, herausg. von Jonas, B. 7, S. 64).—О иенской «Литературной

[1] В нижеследующем сочинения Гете цитируются всегда по веймарскому изданию, если только специально не оговорен какой-нибудь другой источник.

газете» и об участии в ней Гете Гегель отзывался сперва в письме к Шеллингу от 16 ноября 1803 очень неблагоприятно (Briefe von und an Hegel, I, S. 36 f.). Но вскоре он убедился в серьезном интересе Гете к журналу (ср. Goethes Briefe an Eichstädt, herausg. von W. u. Biedermann, S. XX). За период времени от 26 ноября до 20 декабря дневники Гете отмечают пять дней встреч с Гегелем, из них два раза в обществе других лиц. К этому времени относятся два первых письма Гете к Гегелю, в которых он предлагает ему писать рецензии: письмо от 27 ноября 1803 (ср. выше примечание к с. 3) и от 15 декабря 1803 (Briefe an und von Hegel, I, S. 39). Вышеупомянутое письмо Гегеля к Мемелю (ср. Лассон, цит. соч., с. 12) показывает, что утверждение Розенкранца, будто здесь шла речь также о рецензии на второе издание книги Гердера «Gott», неверно. Фактически Гегель, как и Шеллинг, не стал сотрудником журнала, что достаточно объясняется их философской позицией.—27 ноября и Шиллер получил от Гете письмо (Werke, 4 Abt., Bd. 16, S. 536), в котором Гете вспоминает о «приятных часах», проведенных им с Гегелем и другими, прибавляя к этому, что нельзя ли «помочь Гегелю в технике ораторского искусства. Это превосходный человек, но он плохо выражает свои мысли». В ответ на это Шиллер в письме от 30 ноября 1803 (Jonas, Bd. VII, № 1920, S. 97) выражал свое удовольствие по поводу того, что Гете познакомился ближе с Гегелем и предлагал ему попытаться сблизить между собой Гегеля и Фернова; было бы хорошо помочь одному через другого. «При общении с Ферновым Гегель должен будет подумать о методе преподавания, чтобы объяснить ему свой идеализм, а Фернов должен будет расстаться с своим поверхностным, плоским мировоззрением». Гете приветствовал это предложение, но между Гегелем и Ферновым не произошло сближения [1].

В следующем году Гете искал рецензента на «Критический журнал» Шеллинга и Гегеля: «Здесь надо кое-что сделать» (Briefe an Eichstädt, S. 83: письмо от 25 апреля 1804).

6 декабря 1804 Гегель воспользовался представившимся ему случаем напомнить о себе Гете. Вместе с коротким, по форме очень почтительным письмом (Goethe—Jahrb. 1895, S. 57) он переслал ему составленную консисториальным советником Марецолем торжественную проповедь в честь прибытия новообручившегося наследного великого герцога и его молодой супруги Марии Павловны, для приветствия которой Шиллер написал свою лирическую пьесу «Huldigung der Kunste». Затем следует снова перерыв в полтора года, когда нет и следа каких-нибудь сношений между Гете и Гегелем. Тем живее стали снова их сношения летом 1806. Гете был тогда от середины июня до октября неоднократно и подолгу в Иене. Свидетельством того, как высоко ценил Гете философа, можно прежде всего считать упомянутый на с. 51 факт, что Гете в момент, когда, по замечанию Римера, государственная касса была истощена (Mitteilungen über Goethe, 1 Bd., Berlin 1841, S. 164 f.), добился наконец для Гегеля небольшого жалованья. Но кроме того заметки в дневнике Гете показывают, что он часто встречался с Гегелем у себя дома и в знакомых домах. Воспоминание об этих встречах осталось столь ярким у Гете, что позже, когда он писал свои «Летописи» и изображал заботы, связанные с надвигавшейся войной, он в отчете о 1806 годе записал следующее: «Несмотря на эти печальные перспективы, по старому академическому обычаю говорили с Гегелем о ряде философских вопросов». Год этот имеет значение потому, что мы застаем Гегеля и Гете обсуждающими уже в это время учение о цветах (запись в дневниках от 20 августа 1806). 29 августа упоминается разговор «с Гегелем о Стеффенсе»; 11 октября имеется заметка о встрече: «Гегель о философских вопросах».

На циркулярное письмо Гете от 18 октября 1806 после битвы при Иене (Куно Фишер, с. 55) книгопродавец Фридрих Фромманн ответил 19 утром; в конце его письма мы читаем: «Д-р Зебек спас кое-что, но и потерял многое из-за грабежей. Пожар ... заставил его бежать со всей своей семьей ко мне, точно так же профессора Гегеля, дом которого совершенно покинут хозяином. Так мы собираем теперь друзей и стараемся держаться друг около друга» (Richard und Robert Keil, Goethe, Weimar und Jena im Jahre 1806, Leipzig 1882, S. 74). Гегель сам пишет в одном письме к Нитгаммеру от 18 октября 1806. «Получили только что письмо от Гете, осведомляющегося о нас; он остался невредимым»

---

[1] О Фернове см. настоящее сочинение, т. IX, 3-е изд., с. 23 и сл.

Briefe von und an Hegel, I, S. 70). В одном письме к Фр. Фромманну из Бамберга от 19 ноября 1806 Гегель изображает с горечью произведенные французами страшные опустошения, которые он встретил во время всего своего путешествия (Das Frommannsche Haus usw., S. 93 f.).

После ужасов французского нашествия положение Гегеля в Иене становилось все невыносимее. Попытку улучшить его представляет одно замечательное письмо Гегеля к Гете вероятно от второй половины января 1807 (Goethe—Jahrbuch 1895, S. 58 f.). Гегель просит здесь выхлопотать для него повышение жалованья за счет освободившегося жалованья профессора ботаники Шельфера, приглашенного в Гейдельберг, и предоставить ему «неиспользуемое теперь жилище в герцогском ботаническом саду», за что он обещает взять на себя «временное наблюдение над этим интересным учреждением» и подготовиться к «чтению наряду с философскими лекциями ботанических лекций». Гете не согласился на это несколько авантюрное предложение, тем более что в лице д-ра Ф. Фойхта он имел уже преемника для Шельфера.—Впрочем убеждение Гегеля, что он может занять кафедру по естествознанию, выразилось и впоследствии не в таком уже отчаянном положении. 30 июля 1814 он писал Паулусу из Нюренберга: «Вы знаете, что я занимался не только древней литературой, но также математикой, а недавно стал заниматься высшим анализом, диференциальным исчислением, физикой, естественной историей, химией». Ср. с этим слова его позднейшего гейдельбергского коллеги Крейцера: «Я и другие имели неоднократно случай поражаться его обширным познаниям в естественной истории, особенно когда мы сравнивали между собой коллекции» (Aus dem Leben eines alten Professors, S. 124). Ср. далее Rosenkranz, Hegels Leben, S. 199 f., 220.

В одном письме к Шеллингу от 23 февраля 1807 Гегель в связи с экспериментами о «силеризме», занимавшем тогда Шеллинга, сообщает ему следующее «Я заинтересовал этим Гете, который прежде по своему обыкновению издевался над этим». Одновременно с этим он выражается о гетевской теории цветов следующим образом: «Из ненависти к абстрактным мыслям он придерживается... чистой эмпирии, вместо того... чтобы перейти к понятию, которое только-только начинает проглядывать.—Одновременно с этим он издает морфологию—и вообще он хочет повидимому заняться своими домашними и личными делами» (Briefe von und an Hegel, I, S. 94).—О собственных опытах Гегеля по вопросу о цветах ср. Rosenkranz, S. 198.

Несколько месяцев спустя Гегель решился переехать в Бамберг. Гете первоначально знал лишь о том, что он переехал в Бамберг, чтобы «хлопотать о печатании своих трудов», и выразил по этому поводу свое удовольствие Кнебелю. «Я желаю наконец увидеть изложение его системы. Это—великолепная голова, но ему так трудно излагать свои мысли!». Его желание иметь в руках какую-нибудь большую работу Гегеля должно было скоро исполниться. В начале апреля (или в конце марта?) Гегель написал из Бамберга письмо к Гете; вместе с этим письмом, на котором их переписка оборвалась на 10 лет, Гегель переслал ему экземпляр своей «Феноменологии» и просил его поддержать перед герцогом его ходатайство «об отпуске на это лето» от иенской кафедры (Goethe—Jahrb. 1895, S. 60). Неизвестно, ответил ли Гете на это письмо. Гегель остался в Бамберге и исчез из его поля зрения.

Лишь в 1812 Гегель попадает снова в поле зрения Гете. Под руководством Томаса Зебека он занимался в Нюренберге основательно гетевской теорией цветов. Имея в виду этот период, Гете писал впоследствии Кнебелю: он «в вопросах учения цветов находится в полном согласии с Гегелем, который, живя в Нюренберге вместе с Зебеком и сойдясь с ним, основательно занялся этим вопросом и всегда философски сочувствовал и содействовал этой теории» (Письмо от 14 ноября 1827).

25 апреля 1812 Зебек писал Гете: «Господин редактор Гегель даст сам знать о себе вашему превосходительству и перешлет вам только что появившуюся 1-ю часть его «Логики» (Goethes Naturwissenschaftliche Korrespondenz, herausg. von Bratanek, 1874, II, S. 321).

Вскоре после этого Гете, встретив где-то цитированным одно место из предисловия к гегелевской «Феноменологии», произведшее на него крайне тягостное впечатление (ср. также письмо к Эйхштедту от 22 ноября 1812), обратился к Зебеку с просьбой дать ему некоторые разъяснения: «Я недавно испытал огор-

чение по поводу другого человека, и я желал бы, чтобы вы дали мне некоторые разъяснения... Мне было бы больно, если бы я должен был потерять также и Гегеля» (28 ноября 1812: Kuno Fischer, Erinnerungen an Mar. Seebeck, S. 123). Сперва Зебек не мог отыскать инкриминируемого места; 11 декабря он писал Гете: «То, что вы пишете мне о нашем друге, для меня совершенно непонятно... Я всегда находил Гегеля серьезным и честным... Но надо признать, что нашему славному Гегелю не всегда удается написанное им» (Goethes naturwissenschaftliche Korrespondenz, S. 322 f.). Однако два дня спустя он был уже в состоянии сообщить Гете интересовавшее его место, а 15 января 1803 он получил от него полный удовлетворения ответ: «Место, показавшееся мне столь отвратительным в отдельности, нейтрализируется контекстом... Я примирился с Гегелем» (Kuno Fischer, Erinnerungen, S. 126 f.). Из запроса Гете видно, что Гегель не переслал ему «Логики», как писал об этом Зебек. Ее и не имеется в Гетевской библиотеке: из гегелевских сочинений он имел лишь «Различие между фихтевской и шеллинговской системами», «Феноменологию» и 2-е изд. «Энциклопедии» (Vorländer, Kantstudien, II, S. 220).

В одном позднейшем письме к Гегелю Гете пишет об открытии Зебеком в Нюренберге энтоптических цветов: «В Нюренберге вы были свидетелями этого прекрасного открытия, стали его крестным отцом, а потом проницательно отметили все сделанное мной для того, чтобы свести это явление к его первым элементам» (Письмо от 7 октября 1820; Briefe von und an Hegel, II, S. 31).

Зебек является также тем другом, о котором сообщает Гете в «Дополнениях к учению о цветах»: он просил его отметить, «где он встретит возражения против моих взглядов, разделяемых и им». Эти враждебные выступления Гете резюмировал там же в главе «Противники», упомянув среди них также: «Гейдельбергские ежегодники литературы 1815, № 25: профессор И. Фриз в рецензии на гегелевскую «Логику».

По вопросу об отношениях Гегеля к учению о цветах известный интерес представляет его взгляд на Зебека как на физика, высказанный им впоследствии конфиденциально Паулусу в связи с вопросом об одном приглашении на кафедру (в одном неопубликованном письме из Нюренберга от 13 сентября 1816): «В связи с вопросом о гениальности я могу сообщить вам свое мнение, что это—посредственность; математикой, которая считается в настоящее время существенным составным элементом физики, он владеет лишь настолько, насколько требуются элементарные сведения из нее для связанных с его опытами вопросов» [1]

VII. К деятельности Гегеля в Нюренберге (к с. 61—76)

В Бамберге Гегель надеялся еще на обратное приглашение в Иену, хотя возлагал уже более определенные надежды на Баварию, как он это писал 9 июля 1808 к Фр. Фромманну (Das Frommannsche Haus, S. 105) [2].

Для периода нюренбергского директорства Гегеля важнейшим материалом являлась статья его позднейшего преемника по этому посту Лохнера «Hegel in Nürnberg seit 1808», которую Гайм мог использовать для своей книги и дополнить письменными сообщениями Лохнера (Haym, Hegel und seine Zeit, S. 275 f. u. 505 f.). Теперь к этому имеется еще ряд дополнений. Главный проповедник д-р Христиан Гейер сообщил (в Jahresbericht 1904/05 des Jnstituts Lohmann in Nürnberg, S. 12 f.) официальную записку Гегеля о необходимости дальнейшего существования Нюренбергской высшей школы для девушек. Тот же автор опубликовал в феврале 1909 обстоятельный доклад «Гегель в Нюренберге», дающий общую характеристику служебной деятельности Гегеля (перепечатано в «Noris, Jahrbuch für protestantische Kultur, Nürnberg 1910, S. 2741). Документальные данные о педагогической деятельности Гегеля сообщил Л. фон-И. в «Münchener Gelehrte Anzeigen» от 1837 (с. 453 и сл.): Гегель «интересовался успехами каждого отдельного ученика с тщательностью, которой нельзя было ожидать от его столь

---

[1] В одном неопубликованном письме к Фр. Фромманну Гегель пишет из Гейдельберга 3 мая 1817 о Зебеке следующее: «Еще перед своим отъездом в Нюренберг я разошелся с ним и больше не встречаюсь с ним».—Л.

[2] И позже он не отказался от мысли о Иене; одно письмо из Нюренберга к Фр. Фромманну от 14 апреля 1816 содержит еще очень подробное обсуждение перспектив на его приглашение туда.—Л.

далеких от гимназических задач занятий; его не страшил даже труд еще раз пересмотреть исправленные учителями работы учеников»; автор отзывается с похвалой также и по поводу его заботливости о недостаточных учениках. К нюренбергскому периоду (1811—1816) относятся и упомянутые в примечании к с. 3 девять писем к Паулусу.

К нюренбергским ученикам Гегеля принадлежал с 1811 по 1816 знаменитый впоследствии юрист Георг Фридрих Пухта; в одной автобиографической заметке он говорит о «действии—хотя не очень глубоком—на мальчика и юношу гегелевской философии», которую преподавал в то время ученикам директор гимназии (Kleinzivilistische Schriften, herausg. von Rudorft, 1851, S. XXI). Картина нюренбергского периода дополняется еще заметками Готгильфа Генриха фон-Шуберта Selbstbiographie, 2 Bd., 2 Abt., 1855). После первой встречи на одной свадьбе с Гегелем, которого он привык уже в Иене «высоко ценить как преподавателя», он называет его «остроумным собеседником» (с. 299); в результате многолетнего знакомства он начинает его все более и более ценить. С тем же бесконечным восхищением он описывает правдивость и прямодушие Гегеля, а также обширность и основательность его знаний; при исполнении своих служебных обязанностей Гегель служил ему «образцом и примером». «Тот, кто знал Гегеля лишь на основании его сочинений и читавшихся им лекций, тот не знал, насколько он был любезен в личном обращении, какой это был нежный отец. Даже в повседневных встречах он поучал своими меткими суждениями, а также забавлял свим остроумием» (с. 314 и сл.). В своих политических симпатиях он был безусловным поклонником Наполеона; но его суждения о европейских делах были так ясны и дельны, что впоследствии они целиком оправдались.—Шуберт готов толковать в «почтительно-признательном смысле» даже слова Шеллинга (ср. примечание к с. 55); по его словам указания Гегеля были для него и для других в ту сентиментальную пору «очень нужным, ценным коррективом» (с. 317).

Клеменс Брентано писал в начале 1810 Герресу: «В Нюренберге я застал почтенного неповоротливого Гегеля ректором гимназии; он читал героический эпос и Нибелунгов и, чтобы наслаждаться ими, переводил их себе на греческий» (Gesammelte Briefe von Joseph von Görres, II, 1874, S. 75).

18 мая 1811 Гегель сообщил в самом радостном настроении Фр. Фромманну о своем обручении, прося его однако держать это втайне: «Как долго судьба отказывала мне в этом счастьи! Как совершенно по-иному я чувствую свои отношения к самому себе и к окружающему миру благодаря этому отношению, которое впервые дает человека самому себе и завершает его» (Das Frommannsche Haus etc., S. 105 f.).

О гимназических речах Гегеля Гайм говорит, что они «повторялись ежегодно» (с. 277) и говорит о «пяти таких речах» (с. 506), перепечатанных в сочинениях Гегеля. Точнее указание Генриха Гервагена, бывшего директора нюренбергской гимназии, относящего эти речи к 1809, 1810, 1811, 1813 и 1815; но неверно, будто бы все они являлись «торжественными речами» (Heerwagen, Sämtliche Schilreden, herausg. von Thielmann, 1909. Только три первые речи перепечатаны в «Годичных отчетах» нюренбергской гимназии: первая в отчете за 1809 (с. 33—44), вторая за 1810 (с. 37—62), третья за 1811 (с. 37—48). Потом вышло «распоряжение», устанавливавшее раз навсегда четыре отдела для годичных отчетов, среди которых не оказалось особой рубрики для речей. Поэтому последние две речи Гегеля повидимому были включены в его сочинения непосредственно с рукописей. Зато в сочинениях нехватает первой речи, которую Гегель произнес в честь своего предшественника по должности Шенка: «Слова почтительного и радостного умиления, произнесенные 10 июля, в день 50-летнего служебного юбилея достопочтенного старца, г-на директора и профессора Шенка, его преемником по должности и сердечным почитателем, директором и профессором Гегелем». Зять Шенка, Кифгабер, перепечатал эту речь в «Nachricht von der fünfzigfährigen Amtsjubelfeier des Herrn Leonhard Schenk» (Nürnberg 1809, S. 25—30), откуда она попала в книгу Таулова «Hegels Ansichten über Erziehung und Unterriecht» (3 Teil, S. 179 ff.)[1].

---

[1] Г-н д-р Карл Гебгард, редактор нового издания тома о Спинозе в настоящем сочинении, разыскал впоследствии в правительственном архиве Миттельфранкена под Ансбахом несколько служебных докладов, посланных Гегелем королевскому комиссариату гор. Нюренберга, и любезно предоставил извлечения из них для настоящего приложения. Имеется две-

В названных годичных отчетах имеются еще некоторые довольно обширные рассуждения, не включенные в сочинения Гегеля. Так например отчет от 3 сентября 1812 (с. 38—47) содержит, в связи с «статистическим обзором гимназии за учебный год», рассуждения об объеме сведений, доставляемых гимназией, о значении публичного преподавания для сохранения и укрепления духовного интереса, о значении письменных упражнений и домашних работ, об отношении школы к семье и т. д. Довольно подробные педагогические рассуждения содержатся и в годичном отчете от 1 сентября 1814 (с. 46—52). Вообще Гегель любил связывать с официальными докладами разного рода замечания и соображения общего характера. Важнее частные указания, делаемые Гегелем о содержании своего философского преподавания за каждый из годов нюренбергского периода. Они, может быть, могли бы содействовать тому, чтобы точнее обособить друг от друга различные слои гегелевской «философской пропедевтики», изданной на основе еще существующих Нюренбергских тетрадок в виде 18 тома Собрания сочинений, и могли бы таким образом помочь определить ход развития мировоззрения Гегеля за этот период. Гегель каждый год преподавал в трех классах (ср. Rosenkranz, Hegels Leben, S. 254—258); в неделю он читал 12 часов. В низшем классе он читал обыкновенно уроки о «правах, обязанностях и религии», в среднем классе—о «философских подготовительных науках», в высшем классе он присоединял к этому «философскую энциклопедию». Кроме этого с 1812 он читал совместно для высшего и среднего класса о религии. В первом году он должен был взять на себя также уроки по математике в высшем классе (ср. Briefe von und an Hegel, I, S. 213).

В философских подготовительных науках дело шло о «Введении в познание философской связи наук» (отчет о 1808—1809); по своему содержанию они распадались на психологию и логику. Ученики должны были здесь получить «первые понятия о систематическом развитии наук» (1810), расширявшиеся в «Энциклопедии» в «Основные понятия отдельных наук в систематическом порядке» (1812). В годичных отчетах за 1814 и 1816 мы читаем об этом следующее: «Обзор всей совокупности наук давался так, что должна была выясниться систематическая связь их, и разъяснялись понятия, лежавшие в основе отдельных наук». Менее всего подвергалось изменению за 8 учебных лет изложение психологии; о ней всегда говорится в одних и тех же выражениях: сперва в «Феноменологии» излагались главные ступени сознания, затем в учении собственно о духе «выводились и разъяснялись существенные деятельности духа» (1810, 1812, 1814, 1816). В «Логике» наблюдается определенное изменение; в первом году Гегель «начал с учения о сознании и его видах, затем перешел к категориям, а потом к относящимся к ним антиномиям и к их диалектике»; лишь затем следовала собственно логика, которая разбиралась в высшем классе «со включением так называемой онтологии или также трансцендентальной логики». В отчете за 1811 говорится определеннее: «По поводу диалектики», с «прежней формой» которой ученики ознакомились на кантовских антиномиях, с общей логикой были связаны «также начатки спекулятивного мышления». Со времени появления своей «Логики» Гегель преподавал эту дисциплину, в точности руководствуясь этой книгой: в трех частях, как учение о бытие, о сущности и о понятии (1813, 1815). Энциклопедия разъясняет на пропедевтической основе основные понятия «наук о природе и о духе» (1811) в систематическом порядке, как это подробнее излагается в отчете за 1815: «Сперва рассматривались основные понятия всеобщих объектов, на которые распадается физическая вселенная, а затем главное содержание науки о духе». Несколько раз (1810, 1813) Гегель особенно долго задерживался на естественных науках; в 1815 он особенно выдвигал «эстетическую часть».—В учении о религии Гегель уже в низшем классе переходил от известных нравственных и религиозных истин «к понятиям, на которых они основываются и из которых выводятся частные правила», благодаря чему «преподавание становилось одновременно началом упражнений в абстрактном мышлении» (один раз в 1816 вместо этого Гегель преподавал учение о праве). В дру-

надцать писем Гегеля за 1810—1816; они относятся к практическим делам гимназии, по большей части к вопросу об освободившихся местах и о новых кандидатурах для них, причем и здесь обнаруживается свойственная ему аккуратность и верность долгу. Более личный характер носит лишь последнее письмо, в котором он горячо выдвигает принципиальные соображения в пользу освобождения сына одного учителя от платы за учение.

гих классах в центре занятий находилось рассмотрение понятия о боге; так, уже в отчете за 1812 мы читаем: «после понятия о религии и о боге излагались обычные доказательства бытия божия, рассматривалась кантовская критика их и на основании этого намечалась правильная точка зрения для обоснования религии и для более близкого познания природы бога». В следующем году Гегель «переходил от понятия бога к познанию его откровения в естественных и духовных вещах»; в 1813/14 учебном году «проходилось исключительно учение об известных доказательствах бытия божиего, и последние рассматривались отчасти в той форме, в которой они обычно излагаются, отчасти же в их высшем значении, благодаря чему они становятся научно-философскими доказательствами», притом—как сказано в дополнение к этому в отчете за следующий год—рассматривались «как различные ступени разумного способа познания его понятия». В последнем отчете предметом преподавания названо «христианское вероучение на основании Афанасьевского символа веры» (1816).

В сочинении Карла Розенкранца «Kritik der Prinzipien der Straussschen Glaubenslehre» (Leipzig 1845) содержится рассуждение о понятии бога, заимствованное из датированной 11 октября 1811 ненапечатанной статьи Гегеля.

VIII. К пребыванию Гегеля в Гейдельберге (к с. 79—95)

(К с. 81). Шлоссер довольно забавно рассказывает о своих сношениях с Гегелем. Однажды вечером Гегель вместе с Кузеном, Даубом и Крейцером пришли к нему в гости, «где хорошее вино должно было заменить и заменило этим господам недостаточность моего угощения, умеющим наслаждаться этим даром неба, не злоупотребляя им» (Georg Weber, Friedrich Christoph Schlosser der Historiker, 1876, S. 99). Хотя он говорит о «чудацкой» философии Гегеля, «чуждой жизни и царящей здесь», но он решается пойти в одно большое общество, потому что он «застанет там Крейцера, Дауба, Гегеля», а также приглашает к себе на обед маленького Гегеля (с. 108, 134 и сл.). В связи с разгоревшимися во время одного спора о государстве и церкви страстями Шлоссер пишет: «Если бы вы слышали громовые речи Гегеля или Дауба, то вы бы поняли, что дело идет не о пустяках. Я вступаю в стычки с теми философами, которые могут понять наносимый удар, с моим же милым Крейцером я беседую лишь, когда я согласен с ним или спрашиваю его о чем-нибудь; он не мог бы достаточно спокойно отнестись к нападениям, вроде тех, с которыми я обрушивался уже на Гегеля» (с. 142).

(К с. 83). Если принять во внимание позднейшие дружеские личные отношения Гегеля к Фр.Г. Якоби, то довольно забавно прочесть частное признание Якоби, что он не в силах был одолеть «толстой книги Гегеля»—«Феноменологии»,—а также гегелевской «Логики», которую он «только однажды раскрыл, а затем отложил навсегда в сторону»; в обоих случаях он надеялся на помощь и разъяснения со стороны критиков (письма от 27 ноября 1807 и 29 октября 1812: цитированы у Henke, Jacob Friedrich Fries, 1867, S. 314 u. 324).—С Ф.Г. Фоссом Гегель был знаком еще с Иены; вскоре после отъезда Фосса из Иены он написал ему упомянутое на с. 56 «интимное» письмо (W. Herbst, I. H. Voss, II, 2, 138 f.). Но в самом Гейдельберге они не сблизились между собой: «Хотя он был в наилучших отношениях с Генрихом Фоссом и Паулусом, но его главный круг знакомых—Дауб, Тибо и Шварц—находился на противоположной стороне».

(К с. 91). К сожалению письма Гегеля к Икскулю пропали: на рождестве 1905 во время страшного восстания в Эстляндии они погибли со всем архивом от пожара, охватившего семейный замок Икскулей (на основании дружеского сообщения г-на д-ра И. фон-Икскуля в Гейдельберге).

(К с. 91). О преподавательской деятельности Гегеля в Гейдельберге передают еще некоторые другие факты. К его ученикам принадлежал с лета 1817 Рихард Роте (ср. Richadr Rothe, Ein christliches Lebensbild auf grund der Briefe Rothes entworfen von Friedrich Nippold, 1873 u. 1874). Вначале он заявляет, что не совсем хорошо понимает лекции Гегеля, но затем логика и метафизика «начинают с каждым часом нравиться ему больше», и он надеется, что «изложение Гегеля, на которое жалуется большинство его многочисленных слушателей, не останется для него непонятным» (1, с. 39, 45). И зимою он называет лекции Гегеля «предельно-содержательными» и «необыкновенно интересными»: Гегель преподает «науку, притом самую серьезную, лежащую в глубине всех духов, и преподает ее самым серьезным образом» (с. 65, 69). Когда после смерти великого герцога

Гегель принял приглашение в Берлин, то Роте сообщает об этом 7 июня 1818, прибавляя к этому: «Так как Гейдельберг мог легко стать баварским, то ему, Гегелю, грозило очутиться снова под властью ненавистной ему Баварской короны» (с. 84). И вот Роте тоже решается последовать в Берлин за Гегелем, «в философию которого я охотно на всю свою жизнь углубился бы in Succum et sanguinem, хотя, с другой стороны, я твердо убежден, что нет большего заблуждения, чем вносить философию в религию и даже в теологию» (с. 91 и сл.).

Варнгаген фон-Энзе сообщает (Tagebücher III, S. 120) о заявлении другого гейдельбергского ученика Гегеля, впоследствии консисториального советника, Руста в Шпейере (на долю которого в переписке Гегеля приходится два письма): «Он необычайно хвалит Гегеля не только как мыслителя, но также как многостороннего и основательного ученого, и особенно как прекрасного человека».— К гейдельбергскому же периоду относится и следующее сообщение: студенты неоднократно заявляли, что Гегель тогда «умел ценить во всем их значении стремления тогдашней молодежи в буршестве и постоянно шел в этом отношении навстречу студентам, искавшим у него помощи и совета» (Adolph Stahr, Hegel als Politiker; Schweglers Jahrbücher der Gegenwart, 1844, S. 961)[1].

(К с. 90). К этому же параграфу относится еще одно важное подтверждение данной Куно Фишером оценки гейдельбергской политической статьи Гегеля и отношения к ней Гайма, подтверждение, исходящее притом от самого Гайма: «Обвиняя Гегеля в том, что при составлении статьи о совещании вюртембергских земских чинов им руководили до известной степени своекорыстные мотивы, я опирался на сообщение Карла Теодора Велькера. По совести я должен был бы подумать о том, что свидетельство столь пристрастного партийного человека должно было бы быть предварительно тщательно проверено» (Rudolph Haym, Erinnerungen aus meinem Leben, Berlin (1902 (!), S. 257).—Впрочем уже Розенкранц вскоре после появления книги Гайма выразил протест против этого обвинения (Apologie Hegels gegen D-r. R. Haym, 1858, S. 32).

IX. Возобновление сношений между Гегелем и Гете в гейдельбергский период (к с. 95)

(К с. 95). К гейдельбергскому периоду относится возобновление личных сношений между Гете и Гегелем. Прелюдией к этому было в марте 1817 одно замечательное доказательство гуманности Гете—прекрасное стихотворение, записанное им в альбом незаконнорожденного сына, которого Гегель имел в Иене. Этот щекотливый пункт, о котором раньше высказывался уже в туманных намеках Генрих Лаубе (Neue Reisennovellen, I, 1837, S. 394), выяснен К. Редлихом на основании (находящегося в руках коммерции советника д-ра Рейхарта в Дессау) альбома этого сына, который назывался Людвигом Фишером (Goethe—Jahrbuch, 15 Band, 1894, S. 265), где сообщаются также некоторые сведения о его судьбе: «Подлинный адресат одного гетевского стихотворения»[2]. Отсюда следует, что прекрасное изречение, приписывавшееся до сих пор другому лицу, было адресовано Гете этому Людвигу Фишеру.

«Als kleinen Knaben hab ich dich gesehn
Und wie sie dir im Künftigen begegnet,
Mit höchsten Selbstvertraun der Welt entegen gehn;
So sei getrost, von Freundes Blick gesegnet.
Jena, den 29 März 1817»

[1] Об успехе, каким пользовались лекции Гегеля, последний писал Фр. Фромманну 31 мая 1817 следующее: «По логике, по которой он (Фриз) имел 5—6 слушателей, я имел их за этот семестр 70 с чем-то, и мне приятнее иметь их на моем втором семестре, чем на первом».

[2] «Маленький Гегель» (с. 573)—это родившийся у философа в Иене незаконный сын Людвиг, который с лета 1817 жил у него в доме и которого он в течение 5 лет воспитывал вместе со своими законными детьми. Детство свое мальчик провел в Иене, где им заинтересовался Гете, вписавший ему на прощанье в альбом названное стихотворение. Почти весь материал о судьбе этого самого старшего сына Гегеля (который впоследствии носил имя Фишера по своей матери и 18 лет от роду, поступив на голландскую службу, отправился в Батавию) собран Георгом Лассоном, который однако считает, что момент опубликования этих фактов еще не наступил. Заметим только, что Гегель всегда по-отцовски заботился об этом сыне и что его жена по собственной воле приняла мальчика в свой дом и очень заботилась о нем.—На оригинальном листе альбома за словом getrost нехватает запятой, и датировано оно 30 марта.

(Я видел, как маленьким мальчиком ты, полный веры в себя, шел навстречу миру; и какую бы встречу он ни уготовил тебе в будущем, мужайся, сопровождаемый благословением друга. Иена, 29 марта 1817).

Сохранившаяся в гетевском архиве собственноручная копия имеет надпись: «Hegels na. Sohne» (незаконному сыну Гегеля).

Поводом к переписке послужило теперь благоприятное отношение Гегеля к гетевскому учению о цветах. 23 июня 1817 Сульпицый Буасре послал из Гейдельберга Гете несколько страниц из гегелевской «Энциклопедии»,—очевидно страницы 153—156, параграфы о свете и цветах,—прибавив к этому, что в Нюренберге Гегель жил вместе с Томасом Зебеком и имел случай «хорошо познакомиться с бессмысленной теорией Ньютона о цветах. Его перевод сюда действует очень благотворно на него... Глубокий, выдающийся мыслитель, он, несмотря на абстрактную форму изложения, встречает большое сочувствие» (Sulpiz Boisserée, Stuttgart 1862, II, S. 175). Несколько дней спустя, 27 июня, С. Буасре послал из той же книги «еще несколько направленных против учения Ньютона о движении небесных светил страниц», вероятно страницы 145—150 «Энциклопедии», 1-е изд. (там же, с. 177). Обрадованный Гете ответил Буасре 1 июля, приложив для Гегеля, которому он очень просил кланяться, таблицу с рисунками к гетевской брошюре об энтоптических цветах со следующим замечанием: «Я предоставляю ему этим все то, что когда-либо наблюдалось и может наблюдаться в случае двойного отражения. Если он разгадает загадку, то я прошу умолчать об этом, пока не появится мое решение». Самому Гегелю Гете написал неделю спустя (8 июля) приведенное в «Briefe von und an Hegel», Bd. II, S. 7 коротенькое письмо, вместе с которым он переслал ему свою брошюру об энтоптических цветах (Zur Naturwissenschaft, Heft I). Гегель заранее поблагодарил его за присылку этой брошюры через посредство Буасре, который 10 июля писал Гете следующее: «Г-н Гегель очень рад, что вы довольны его рассуждениями о нелепых теориях света и цветов...».

Его подробное ответное письмо впервые было опубликовано в гетевском ежегоднике за 1891, с. 166 и сл. Оно датировано 20 июля 1817 и написано крайне тяжеловесным и витиеватым стилем. После самого лестного признания заслуг Гете в учении о цветах, в которых Гегель—не оспаривая утверждения Гете, что тот подходит к естественным явлениям н а и в н о—восхищается силой а б с т р а к ц и и, с которой Гете, не покидая простой основной истины, открыл затем и извлек условия в их новых сочетаниях, он выдвигает против одного замечания Гете по поводу наблюдаемых у известкового шпата явлений одно очень подробно обоснованное возражение. Затем после нескольких вежливых замечаний о содержании гетевской брошюры он заканчивает просьбой убедиться, что он, Гегель, в своих стремлениях «не совсем не достиг главной цели—итти вперед твердо и уверенно, хотя это сильно мешает распространению учения, и отказаться от всеобщих аналогий, фантастических комбинаций и простого так называемого вывода». Между прочим из этого письма видно, что название «энтоптический» для открытого Зебеком цветового явления было предложено Гегелем.

К 1817 г. относится и следующая важная запись в «Летописях»: «Только что меня обрадовало согласие профессора Гегеля. Со времени смерти Шиллера я потихоньку отошел от всякой философии и старался лишь развить со все большей уверенностью и искусством свой собственный метод, применяя его к природе, искусству и жизни. Поэтому большое значение имело для меня зрелище того, как представляет себе философ при свойственном ему способе мышления то, что я с своей стороны изложил по своему способу».

В письмах Гете к Буасре имеется затем еще ряд приветствий Гегелю— 5 сентября 1817 с уверением, что «решительное участие Гегеля очень ободрило его»—пока в письме от 1 мая 1818 не встречается упоминания о приглашении Гегеля в Берлин,—с замечанием, что министр Альтенштейн, пригласивший одновременно с этим и Зебека, повидимому «хочет создать себе научную лейб-гвардию». Отрадным введением к отношениям, завязавшимся впоследствии между Гете и Гегелем в берлинский период жизни последнего, является затем короткий визит, нанесенный Гегелем и его женой 23 сентября 1818 в Веймаре Гете при их переезде из Гейдельберга в Берлин.—К этому времени относятся слова Кнебеля в его письме к Шарлотте фон-Шиллер: «Гегели из Гейдельберга были несколько дней у нас и жили у Фромманнов. Она—милая женщина, хотя не

совсем здоровая, и у нее двое славных ребят. Он очень много выиграл еще в свободе обращения. При этом мне нравится та ироническая манера, с какой он прикрывает свои маленькие софистические штучки. Они едут в Берлин» (Иена 30 сент. 1818; Charlotte von Schiller und ihre Freunde III, S. 397 f.).

X. К приглашению Гегеля в Берлин (к с. 98—106)

Среди бумаг королевского тайного государственного архива в Берлине находятся два письма, посланные Гегелем Альтенштейну еще до вступления на службу в Берлине. 9 мая 1818 он дает подробную характеристику одного баварского директора, добивавшегося места в одной прусской гимназии. Во втором письме (от 17 июля 1818) делового характера Гегель пользуется случаем горячо рекомендовать гейдельбергских профессоров Негеле и Крейцера для Боннского университета и благодарит сестру министра за ее заботы о подыскании ему квартиры в Берлине. На «Проявления доброжелательного отношения и намерений» со стороны министра он отвечает уверением о желании «работать применительно к ним для свободной научной деятельности» и выражением «радостной уверенности».

Об отношениях Гегеля к Альтенштейну Варнгаген фон-Энзе пишет на основании многолетних наблюдений следующее: «Благородный Альтенштейн покровительствовал гегелевской философии не из пустого тщеславия или какого-то низкопоклонства, но из глубокого убеждения в ее ценности и в ее преимуществах, причем однако он не мешал жить и другим направлениям... Он оставил его на скромном посту, не давал ему ни почетных титулов, ни каких-нибудь других преимуществ, и если Гегель добился авторитета и духовного могущества, то лишь в результате естественного хода вещей... Он обязан был всем этим лишь своим собственным силам. Власти не хотели и не могли защитить его ни от одного из нападений, которые довольно часто обрушивались на него со стороны непристойных и тупых противников» (Denkwürdigkeiten und Vermischte Schriften, 7 Bd., 1846, S. 496 f.). Ср. к этому Куно Фишер, стр. 120 примеч.

Куно Фишеровское описание отношений Иоганнеса Шульце к Гегелю получило с тех пор новое подтверждение благодаря одному сообщенномуВаррентраппом (Historiche Zeitschrift, 1902, Bd. 90, S. 448 f.) письму Шульце к Гайму от 14 ноября 1857. Шульце пишет между прочим следующее: «Мне было бы нетрудно убедить Вас на основании фактов, что Гегель никогда не пользовался здесь особенно благожелательным отношением со стороны правительства, что он далек был от того, чтобы служить начавшейся уже на Аахенском конгрессе реакции, и что его нельзя упрекнуть в том, будто он сделал свою систему научным прибежищем духа так называемой прусской реставрации». В своем суждении о характере Гегеля Шульце ссылается также на одно место из письма Генриха Лео от 21 декабря 1858: «До тех пор, пока бог дает мне еще возможность высказываться, я буду бороться с скороспелыми суждениями о нем—я знаю, чем он был для меня и чем я ему обязан».—Далее д-р Макс Якобсон перепечатал в 1905 «из писем министерского советника Иоганна Шульце к Карлу Розенкранцу» места, дающие коечто новое «для истории гегелевской философии и прусских университетов за 1838—1860» (Deutsche Revue, 30 Jahrgang, Bd. 2, S. 118—123).

Интересные сведения о враждебном приеме, встреченном Гегелем в Берлинском университете при начале его преподавательской деятельности, содержат письма де Ветте Фризу насчет начатых в 1815 переговоров о занятии кафедры Фихте (Henke, Jakob Friedrich Fries, Leipzig 1867, S. 353—361). Де Ветте был главой партии, высказывавшейся в пользу Фриза и против Гегеля; к ней принадлежал среди прочих и Бек. «Мистицизм царит здесь страшным образом,—пишет де Ветте 14 марта 1815,—и как низко здесь пали, показывает мысль о приглашении Гегеля. Я не знаю более путаной головы». Когда в конце марта 1816 Шлейермахер провел предложение о приглашении двух философов и на первом месте была выдвинута кандидатура Гегеля для спекулятивной философии, то де Ветте послал мотивированный протест министру фон-Шукману. Крайне враждебно высказался он затем о приезде Гегеля и о начале его деятельности (22 апреля и 15 декабря 1818).—Со стороны такого близкого друга Фриза подобное отношение вполне понятно. Ведь Гегель и Фриз были старыми противниками; уже в введении к своей «Логике» (Нюренберг 1812, с. 17) Гегель награждает его эпитетами «поверх-

мостный» и «незначительный». В предисловии же к «Философии права» резко выразился и политический антагонизм. На предложение выступить с своей стороны против нападок Гегеля Фриз писал 16 января 1821: «Метафизический гриб Гегеля вырос не в садах науки, но на навозе низкопоклонства. До 1813 его метафизика восхищалась французами, затем она стала королевски-вюртембергской, а теперь она целует плеть у господина фон-Кямптца... Научная серьезность не годится в качестве оружия для этого пророка сыщиков» (Henke, Fries, S. 224).

Ф.

XI. Положение Гегеля среди берлинских ученых (к с. 135)

На положение Гегеля среди берлинских ученых проливают яркий свет события, связанные с вопросом о приеме Гегеля в Академию наук. Благодаря труду Адольфа Гарнака по истории королевско-прусской академии наук в Берлине («Die Geschichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», 1900) в связи с разнообразными сообщениями о Шлейермахере эта сторона дела для нас теперь вполне выяснилась. Мы начнем с перечисления главнейших фактов и рассмотрим затем вкратце отношение Гегеля к самым выдающимся из его коллег.

Уже в 1816, когда был поднят вопрос о занятии кафедры философии, Шлейермахер подумал о Гегеле; Маргейнеке, Неандер и большинство сената примкнули к нему (Harnack, 1 Bd., 2 Haelfte, S. 681; ср. выше сообщение де Ветте, примеч. к с. 105). Переговоры с Гегелем велись тогда через Нибура и Раумера, лично посетивших его в Нюренберге. Но Гегель отклонил полученное 15 августа 1816 приглашение, чтобы отправиться в Гейдельберг, и лишь в 1818 променял Гейдельберг на Берлин. Но данное ему министерством обещание (ср. Varrentrapp, Johannes Schulze, S. 433) о приеме в Академию не было выполнено. Уже задолго до того Шлейермахер принял решение о необходимости уничтожить философский класс (Harnack, S. 693); еще в своей первой академической речи от 29 января 1811 он заявил, что не считает спекулятивную философию академической наукой.

В настоящее время мы имеем с разных сторон более подробные сведения об ухудшении отношений между Шлейермахером и Гегелем. Гегель всегда испытывал с своей стороны антагонизм к Шлейермахеру; о разногласиях между ними он говорит уже в период своих франкфуртских занятий (Куно Фишер, с. 89 и сл.; теперь см. Nohl Hegels Theologische Jugendschriften, S. 348 f., ср. Diethey, Hegels Jugendgeschichte, S. 164 ff.). После кратковременного признания шлейермахерской точки зрения в предисловии к «Differenz des Fichteschen und schellingschen Systems» (Hegels Werke, I, S. 165; ср. Куно Фишер, с. 240, Dibthey, Leben Schleiermachers, I, S. 442) следует затем решительное отклонение ее в работе о «Вере и знании» («Glauben und Wissen», Куно Фишер, с. 202). Резкая оценка Шлейермахера в гегелевской «Истории философии» (III, 581 и сл.) заимствована, по сообщению Мишле (Wahrheit aus meinem Leben, S. 47), из Иенских тетрадок. В Берлине в конце 1819 последовало первое крупное столкновение между обоими на политической почве: в связи с увольнением де Ветте Гегель высказался в пользу права государства «отставить преподавателя, если оно только сохраняет за ним его жалованье»; Шлейермахер назвал это заявление низким, а Гегель ответил ему столь же грубо (письмо Шлейермахера к Гассу, опубликованное Дильтеем в 1901 в «Литературных сообщениях» Берлинского литературно-архивного общества»; запрос Шлейермахеру содержится в «Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gass, Berlin 1852, S. 180). Тогдашние разногласия были еще раз улажены прямодушным письмом Шлейермахера, на которое последовал любезный ответ Гегеля (Rosenkranz, Hegels Leben, S. 325 f.). Но натянутые отношения остались: в начале 1821 Шлейермахер считал уже Гегеля своим отъявленным противником (письмо к Люке от 5 января: из Schleiermachers Leben, Jn Briefen. IV, 1863, S. 272). Разрыв стал бесповоротным, когда в конце 1822 последовало в предисловии к книге о Гинрихсе нападение на Шлейермахера (осуждаемое Куно Фишером на с. 136). Письма Шлейермахера к друзьям свидетельствуют о том, как тяжело подействовало на него обвинение в «достойном животного невежестве относительно бога», хотя он «намерен обойти его молчанием» (цит. соч., с. 306, к К. Г. Закку). Далее в письме от 27 марта 1823 к Брандису мы находим следующее замеча-

ние: такой «знающий и дельный» доцент, как Генрих Риттер, «совершенно отвергнут министерством, потому что он не приверженец Гегеля». Летом 1823 Шлейермахер писал де Ветте: «Гегель, с своей стороны, продолжает даже в лекциях поносить мое, достойное животного, невежество относительно бога и рекомендовать исключительно теологию Маргейнеке. Я не обращаю на это никакого внимания; но это все же нисколько не приятно». Справедливость этих жалоб подтверждается одним швабским слушателем Гегеля: свои разногласия с Шлейермахером «Гегель выносил не без мелочности даже на лекциях; своих противников он любил ядовито называть господами, ...и вот я вспоминаю, как, говоря о Платоне, он назвал переводчика его, изменив легко его имя, господином Шлойермахером,— острота, вполне понятная лишь для швабского уха» (Jahrbucher der Gegenwart, Jahrgang 1847, S. 745: «Biographische Erinnerungen»).—В одной лекции по философии права имелся злой выпад против писем Шлейермахера о шлегелевской Люцинде (Werke, Bd. 8. S. 224;

Таким образом Шлейермахер твердо придерживался своего решения уничтожить философский класс Академии также с той целью, «чтобы держать Гегеля подальше от Академии» (Harnack, S. 693), хотя Альтенштейн и возражал ему: «Именно философская наука, подлинно философская спекуляция должны найти свое место в Академии. Они развиваются только тогда, когда люди могут отдаться им целиком лишь ради них самих. А такое положение может доставить только Академия» (с. 708). Это поведение Шлейермахера и побудило в особенности Гегеля закрыть для него доступ в «Ежегодники» (с. 735); одновременно с этим Шлейермахеру удалось добиться уничтожения философского класса.

Еще 7 февраля 1829 продолжалось, как показывает одно письмо к Гассу, взаимное раздражение: Шлейермахер сообщает в нем злорадно о ссоре между Альтенштейном и юридическим факультетом из-за «неосторожного» назначения Ганса ординарным профессором. Но затем происходит медленно перемена в положении: летом 1830 философско-исторический, как он стал теперь называться, класс Академии включил в число своих членов Гегеля (с. 753). Но на пленуме Академии планы эти были отвергнуты физико-математическим классом, не желавшим вообще принимать философов. «Если философски-исторический класс лишь теперь поздно убедился, что Академия не имела права оставить вне своих стен такого человека, как Гегель, то она пожинала лишь плоды своей нерешительности. По своеобразной иронии судьбы именно Шлейермахер счел теперь необходимым не только выступить в пользу Гегеля, но поставить на карту существование Академии «как единой корпорации», потому что—Гегель был отвергнут! Большее удовлетворение не могло достаться на долю нашего философа!» (Harnack S. 759 ff.). Шлейермахер взял на себя миссию вручить министерству протест от имени историко-философского класса; опасения же физико-математического класса относительно философии природы Гегеля он «обошел молча, жертвуя таким образом косвенно Гегелем» (с. 762). Некоторые члены потребовали решительно выступления в пользу Гегеля.—Так или иначе, эти события объясняют тот факт, что, как рассказывает Ганс (Rückblicke, S. 252), незадолго до смерти Гегеля вражда несколько смягчилась: «За несколько месяцев до смерти Гегеля я видел, как последний вместе с Шлейермахером спускались, дружески беседуя, вниз с американских горок в Тиволи». Проникнут почтением и ответ Шлейермахера на замечание А. Фр. Штраусса, что холера почти закончилась: «Да, но она потребовала еще великой жертвы» (Strauss, Ausgewählte Briefe, S. 8).—Благодаря смерти Гегеля «конфликт между классами и Академией лишился почвы; но вдумчивому наблюдателю должно было быть больно, что Гегелю не пришлось попасть в Академию» (Harnack, S. 764).

Своей «Философией права» Гегель навлек на себя также вражду Савиньи, голосовавшего за его приглашение в Берлин. Правда, Савиньи не ответил тогда на нападки против исторической школы права (§ 3 и 211), но его отношение к Гегелю ясно видно из одного письма к Крейцеру от 6 апреля 1822: «В Гегеле я порицаю не просто высокомерные и поверхностные категорические суждения о разных чуждых ему науках..., но то, что то же самомнение простирается на все решительно в мире, так что ярые сторонники его отказываются от всякой религиозной связи и что в этом отношении он далеко превзошел Фихте; далее я порицаю его совершенно превратное, нелепое поведение и речи во всех не относящихся к науке вещах, особенно в довольно трудном вопросе об отношении университета

к правительству, насчет чего все остальные профессора единодушны между собой» (Eneccerus, Fr. v. Savigny, S. 68). Последнее—очевидное преувеличение, и деятельность Гегеля в качестве ректора (Куно Фишер, с. 145 и сл.) раскрыла в этом отношении глаза многим его прежним противникам: «В должности ректора он показал себя особенно прямодушным и дельным человеком, снискав благодаря этому дружеские отношения тех, которые, не приходя с ним раньше вовсе в соприкосновение, считали необходимым относиться к нему враждебно» (Gans, Vermischte Schriften, II, S. 250). Впоследствии Савиньи высказался устно следующим образом: «В университете товарищеские отношения никогда не были блестящими, зато в Академии царил мир. Но мы никогда и не впускали в нее Гегеля» (Adolf Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde, I, 1902, S. 121).

Насчет отношений Гегеля к Зольгеру (с. 106) имеются еще некоторые дополнительные сведения (Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, 1826, Bd. 1). После переезда Гегеля в Берлин он писал Фр. фон-Раумеру: «Он мне очень нравится, и я надеюсь и желаю ближе познакомиться с ним» (22 октября 1818, с. 681 и сл.). Впоследствии он писал об этом Гику: «В другую ошибку впадают более строгие философы, к которым я отношу теперь в особенности Гегеля, хотя я и ставлю его очень высоко за его обширные познания и его ясное понимание различных научных превращений способности мышления. Хотя эти философы рассматривают высшее спекулятивное мышление как совсем особый, отличный от обычного, вид мышления, но они считают его в его закономерности и всеобщности единственно действительным, а все прочее—в том числе и опытное познание, поскольку его нельзя целиком свести к этим законам, —признают за вводящее в заблуждение и во всех отношениях ничтожное раздробление мышления» (1 января 1819, с. 702).—О том, какое раздражение в кругах романтиков вызвала критика Гегелем Зольгера в «Ежегодниках», свидетельствуют слова И. В. Лебеля от 9 мая 1828 по адресу Тика: «Не без подлинной боли прочел я критическую заметку Гегеля о литературном наследии Зольгера, представляющую лишь грубое и злобное нападение на вас; Мюльнер и вся эта поганая братия будут в восторге от такого союзника» (Briefe an Ludwig Tieck, herausg, von Holtei, 1864, II, S. 245).—И сам Тик был, как сообщает его биограф, оскорблен этой критикой Гегеля: он видел в этом непризнание глубочайших помыслов собственной его жизни. Он когда-то познакомился с Гегелем в Гейдельберге, на обратном пути из Англии; осенью 1820 философ впервые посетил его в Дрездене (ср. Briefe von u. an Hegel, II, S. 54). Но «при отношении Тика к философии он менее всего способен был примириться со строгостью и тонкой диалектикой Гегеля, а последнему была больше по душе пластика античного искусства, чем современная чувствительность». Так однажды после прочтения Тиком вслух «Отелло» завязался спор: «Под конец Гегель сделал несколько замечаний о характере Яго; он видел в нем доказательство неудовлетворенности самого поэта». Тик возражал ему и в запальчивости воскликнул: «Чорт возьми, профессор, неужели вы решаетесь утверждать нечто подобное?». Это восклицание «не произвело на Гегеля благоприятного впечатления» (Rudolph Köpke, Ludwig Tieck, 2 Teil, 1835, S. 697). О позднейших визитах Гегеля к Тику ср. Письма Гегеля и к Гегелю, II, с. 147 и 176, а также Куно Фишер, с. 129.

Аналогичная смена симпатий и антипатий, как в случае с Шлейермахером, обнаруживается и в отношениях Гегеля к Августу Беку. Первоначально они были враждебными, а при основании «Ежегодников» все еще более чем сдержанными: Бек считал необходимым оправдать свое участие в «Ежегодниках» тем соображением, что, может быть, в противном случае он дал бы место кому-нибудь худшему. «Если бы мои здешние друзья не были так тяжелы на подъем, то я не преодолел бы отвращения к гегелевской партии; но эти господа никогда не выступают энергично и даже в своем антагонизме этой партии они недостаточно настойчивы» (Briefvechsel zwischen August Böckh und Karl Otfried Müller, Leipzig 1883, S. 202. Письмо от 22 октября 1826). Но наряду с этим он говорит уже о желании «улучшить давно существующие между Гегелем и мною натянутые отношения, насколько это позволяет различие наших стремлений». Из ответа Отфрида Мюллера (с. 206 и 211) видно, что Шлейермахер восстановил в Геттингене общественное мнение против «Ежегодников»; 30 ноября 1826 Бек отвечает, что он «не думает вовсе подчиняться Гегелю», а защищает интересы своей науки. «Мы вовсе не друзья», писал он сперва также Нибуру (Max Hoffmann, August Böckh, 1901, S. 222. Письмо от 9 июля 1826). Но затем он писал ему 20 августа: «У Гегеля

немало хороших сторон, и я бы охотно сошелся с ним; я это и пытался несколько раз сделать из убеждения и поддержал его в ряде случаев, когда благодаря своему упрямству он становился жертвой всяческих ябед и неприятностей. Но, с другой стороны, я чувствую, как всегда меня отталкивает от него какая-то невидимая рука» (с. 809). Подробнее всего, писал он Нибуру 24 октября: «В течение многих лет я находился в довольно натянутых отношениях с Гегелем; все его устремления, его невыносимая партийность и особенно совершенно абсурдное покровительство, оказываемое сверху его приверженцам, и даже его неприятные манеры постоянно отталкивали меня от него, а он не симпатизировал мне. Но во время своего ректорства я должен был по долгу и совести оказать ему помощь в одном деле, в котором философский факультет, по моему мнению, незаслуженно не поддержал его». Бек рассказывает затем, как он побудил сенат защитить Гегеля от «опасного» доноса приват-доцента фон-Кейзерлинка по обвинению в безбожии; с тех пор «ненависть гегелевской партии к нему улеглась» (с. 224). 29 ноября он объясняет Велькеру свое сотрудничество в «Ежегодниках» намерением «добиться по возможности примирения» и дружески высказывается по поводу Ганса, упрекая противников в пристрастии (с. 170). Из написанного одновременно с этим письма к Нибуру видно, что предложение о привлечении к сотрудничеству Шлейермахера, вызвавшее «сильную бурю» на заседании общества, исходило от Бека: «Этот Гегель поистине проклятый человек, и каждый раз, когда я вхожу с ним в сношения, я снова расхожусь с ним и удаляюсь на противоположную сторону» (с. 226).—В одном интересном письме от 12 апреля 1827 он защищает Ганса—не без живого одобрения—за его выступление против Савиньи. Наконец в середине августа 1827 он писал: «Я обратил внимание на то, что следует несколько умерить воскурение фимиама Гегелю. Впрочем на Гегеля теперь нападают со всех сторон, притом крайне глупым и несправедливым образом, в то время как он как раз теперь начинает становиться более умеренным; все подобные, продиктованные страстью, нападки столь противны мне, что ничто не может так примирить меня с ним, как именно они. Ведь нельзя отрицать того, что выступающие против него лица действуют под влиянием слепой, безудержной страсти, и что для них важно не само дело, а только личность» (с. 234). В Академии Бек принадлежал к тем, которые желали бы, чтобы в протесте «было сказано что-нибудь в пользу Гегеля» (цит. соч., с. 763).

Александр фон-Гумбольдт играл в берлинский период жизни Гегеля некоторую роль в одном единственном эпизоде. В течение первого зимнего семестра после своего возвращения в Берлин (1827) он читал лекции по физической географии, шестая из этих лекций начиналась с «Осуждения лишенной знания и опыта натур-философии»; в заметках Гумбольдта при этом имеется отметка «протест против Гегеля», как сообщил Альфред Дове (в биографии: Alexander von Humboldt, von Karl Bruhns. 2 Bd., 1872, S. 138 ff.). После повторения Гумбольдтом своих лекций в Академии пения Гегелю сообщили, что он сделал «колкие намеки» против философии, а Гегель «горько пожаловался» на это другу Гумбольдта Варнгагену. 21 ноября 1827 Гумбольдт переслал Варнгагену свои заметки—без опубликованного Дове места—с уверением: «Вы, разумеется, не найдете здесь никаких антифилософских выступлений»; эти страницы должны были быть сообщены профессору Гегелю (Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense, 3 Auf., 1860, S. 3) [1]. Когда в 1847 Гете стал печатать эти лекции для своего «Космоса», он переслал листы Варнгагену, обратив его внимание на вставленные в пользу Шеллинга и Гегеля места (с. 90, письмо от 28 апреля). Но Беку он писал в 1843 иронически.—Примирительные места означают «не благожелательное отношение, но лишь хитрость и особенно желание пощадить покойного Гегеля»; так как он вскоре встретится на небе с «очень уважаемым, но теперь несправедливо преследуемым человеком», то он счел «de bon goût» поступить так, как будто он считает творцов натур-философии

[1] Ответ Гегеля находится среди бумаг Варнгагена. Он является доказательством благородного образа мыслей и подлинного такта Гегеля и выгодно отличается от слишком дипломатического поведения Гумбольдта. Слова Гегеля, что сначала он не хотел даже прочесть посланных ему заметок, «ибо мое безграничное уважение к господину фон-Гумбольдту делало излишним такое подтверждение», заставляют думать, что он жаловался не столько на Гумбольдта, сколько на сплетни, грозившие нанести ущерб репутации Гегеля ссылкой на авторитет Гумбольдта.

невиновными в «сатурналиях чисто идеального природоведения»—«этим объясняется фраза: серьезные, одинаково обращенные к философии и к наблюдению умы». «Из Гегеля я цитирую кое-что ценное и серьезное. И таким образом я достигаю своей цели без всякой симпатии к обоим, но с бо́льшим уважением к Гегелю, введшим, правда, контрабандой в философию и историческое христианство» (Hoffmann, August Böckh, S. 425; ср. Kosmos, S. 69).—Более почтительным образом он выражается по поводу гегелевской Философии истории в письме к Варнгагену от 1 июля 1837 (цит. соч., с. 44): «Для меня сочинения Гегеля— это какой-то дремучий лес идей, но у такого человека, как я, который прикован к земле и к ее природным различиям, абстрактное утверждение совершенно ложных фактов и умозрений об Америке и Индии вызывает тревогу. При всем том я не отрицаю грандиозности его философии». В сделанном Гумбольдтом собственноручном извлечении из мемуаров Альтенштейна отмечена следующая фраза от 10 февраля 1835: «В прусском государстве более глубокая и основательная (Гег.) философская система положила конец самоуверенному, нездоровому движению. За другую философию министерство не может ручаться, особенно за шеллингову» (Briefe von Alex. v. Humboldt an Chr. C. I. v. Bunsen, 1869, S. 21).

Вильгельм фон-Гумбольдт высказал свое мнение о Гегеле в письме от 1 марта 1828 к Фр. Ф. Генцу (Schriften von Friedrich von Gentz. Ein Denkmal. Von Gustav Schlesier. V, 1840, S. 297 ff.): «Гегель, разумеется, исключительная и глубокомысленная голова, но я не могу себе представить, чтобы подобная философия могла действительно укорениться. По крайней мере я лично, несмотря на все свои попытки, никак не мог освоиться с ней. Сильно мешает ему туманность изложения... У него как будто плохо привешен язык, ибо даже, когда он излагает совершенно обычные вещи, он трудно понятен... Публика, на мой взгляд, делится в отношении Гегеля на две группы: на группу его безусловных приверженцев и на лиц, которые благоразумно обходят его, как опасную вещь. Впрочем он не принадлежит к тем философам, которые рассчитывают лишь на действие одних своих идей, он создает, и создает планомерно, школу... Впрочем я встречаюсь с Гегелем и с внешней стороны нахожусь в очень хороших отношениях с ним. Внутренне я отношусь с огромным уважением к его способностям и его таланту, не забывая вышеуказанных недостатков. Длинную рецензию на свои работы (ср. Куно Фишер, с. 155) я совершенно не могу одобрить... что это за философская история?.. Она очевидно исходит из убеждения, что я являюсь чем угодно, но только не философом».—Гумбольдт «охотно» дал тотчас же свое согласие на избрание Гегеля в Академию: «Я всегда считал неприличным, что Гегель уже давно не находится в Академии» (письмо к Францу Боппу от 27 мая 1830: Lefmann, Franz Bapfe, sein Leben und seine Wissenschaft, 2 Hälfte 1895. Nachtrag, S. 73).

К самому Францу Боппу отношения Гегеля были всегда дружескими. Корреспонденты Боппа выражаются о нем как о «друге Гегеле» (ср. Lefmann, Anhang, S. 77 u. 183). Бопп неоднократно служил посредником между Гегелем и Виндишманом (интересные отзывы Виндишмана о личности Гегеля, с. 76 и 83).—Наконец на стороне Гегеля стоял в Берлине с самого начала историк Фридрих фон-Раумер. Уже при своем посещении Гегеля в Нюренберге (летом 1816, ср. Куно Фишер, с. 77) он беседовал с ним о занятиях философией и просил его изложить на бумаге свои взгляды. Так возникла статья от 2 августа 1816, перепечатанная теперь в 17 томе сочинений Гегеля (с. 349—356) с прибавлением: «Королевско-прусскому правительственному советнику и профессору Фридриху Раумеру». Раумер переслал эту статью министру фон-Шукману, который после этого сделал Гегелю приглашение о переезде в Берлин. У Раумера от личной встречи остались самые приятные впечатления (Lebenserinnerungen und Briefwechsel von Friedrich v. Raumer, 2 Teil, 1801, S. 2). После смерти Гегеля он писал Тику: «Его потеря незаменима, даже противники его должны признать, что он обладал колоссальной духовной силой... Я часто защищал его от несправедливых нападок, хотя не отрицаю, что он иногда сам был виной их. Меня лично очень удручила смерть Гегеля, я всегда был в хороших отношениях с ним, его беседа была всегда интересной и поучительной, даже во время экзаменов (несмотря на неприятную форму)» (там же, с. 349 и сл.).

В берлинский период своей жизни (1824—1827) примкнул к Гегелю и

его младший коллега Генрих Лео; особенно сблизился он с ним в качестве секретаря Общества научной критики. Хвалебный отзыв о гегелевской «Философии права», написанной им для «Ежегодников» (ср. Briefe von und an Hegel, II, S. 289), он пытался впоследствии смягчить разными соображениями, между прочим и следующим указанием: Гегель был недоволен тем, что он, «молодой человек, желает выдать ему аттестат», и с досадой заметил: «мог ли я думать, что я получу еще свидетельство» (Leo, Die Hegelingen, 2 Aufl., S. 94). Но даже и в этом боевом настроении Лео признает, что слышанные им лекции по философии истории «склонили» его в пользу философии (с. 98). Впоследствии он написал под влиянием благодарного воспоминания вышецитированные (с. 576) слова в письме к Иоганнесу Шульце.—Интересное свидетельство непрекращавшегося доверия Лео к Гегелю сохранилось в актах берлинского тайного государственного архива. 4 января 1831 Лео послал Гегелю подробный доклад о невыносимом положении Галльского университета, которое, по его мнению, является результатом снисходительности академических властей к студенческим беспорядкам, и просил «дражайшего учителя» хлопотать перед министром об энергичных мерах. Гегель переслал 6 января Иоганнесу Шульце это полное темперамента письмо с несколькими сопроводительными строками.

Розенкранц описывает на основании своих воспоминаний одно заседание «Общества научной критики», в котором принимал участие Гегель (Von Magdeburg bis Königsberg, Berlin 1873, S. 407). Дело касалось какой-то книги о походах эпохи освободительных войн и описания одной битвы. «Гегеля трудно было убедить, что он неправ, и он был неисчерпаем в своих доводах. Спор стал под конец тягостным для прочих присутствующих». «Впоследствии я неоднократно вспоминал вместе с Варнгагеном эту сцену, но он уверял меня, что горячность, обнаруженная тогда Гегелем, была еще незначительна, и что его гнев и ругань могли быть страшными» (ср. согласное с этим письменное сообщение Варнгагена: Rosenkranz, Hegels Leben, S. 392).—В письме к Эд. Гансу от 17 января 1828 Варнгаген высказывается против сотрудничества Берне в «Ежегодниках». «Мы не имели бы от него никакой пользы, а только неприятности. Гегель того же мнения» (сообщено Г. Карпелесом из Берлинской королевской библиотеки: Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung, 1 Sept. 1901).

В дополнение упомянем еще о соприкосновении Гегеля с двумя философами, добившимися впоследствии большой известности. 23 марта 1820 происходила пробная лекция Шопенгауэра, а вслед за ней коллоквиум, на котором будто бы Гегель показал свои слабые стороны (ср. настоящее сочинение, т. XI, 3-е изд., с. 60). С другой стороны, биограф Адольфа Тренделенбурга рассказывает, как в 1826 последний представил докторскую диссертацию, посвященную Аристотелю: «Особенно обрадовало его то, что работа очень понравилась даже Гегелю. Он несколько боялся острой критики Гегеля... Но Гегель отнесся благосклонно к работе Тренделенбурга, ибо он сам был того мнения, что Аристотелем незаслуженно пренебрегают и что по спекулятивной глубине он превосходит Платона» (Bratuschek, Adolf Trendelenburg, 1873, S. 50). Правда, через два года между Тренделенбургом и Гегелем произошло расхождение, так как написанная Тренделенбургом для «Ежегодников» рецензия на одну книгу Мишле была, по предложению Гегеля, отвергнута из-за некоторых критических замечаний (с. 67 и сл.).

XII. Отношение Гегеля к Гете со времени его приглашения в Берлин (к с. 121 и сл.)

В отношениях Гете к Гегелю берлинский период жизни последнего является несомненно самым интересным; ведь в это время оба они—как в собственных глазах, так и в глазах современников—стояли на одинаковой высоте. Гете, разумеется, склонило в пользу философа главным образом признание Гегелем его учения о цветах. В 3-м выпуске «Zur Naturwissenschaft» он упоминал публично 20 июля 1820 об «особенном интересе господ Деберейнера, Гегеля и др.» к его учению о цветах. Этот выпуск вместе с цитированным уже Куно Фишером письмом от 7 октября 1820 он переслал Гегелю (Brief von und an Hegel, II, S. 31), от которого получил ответ лишь через четыре с лишним месяца. В «Письмах Гегеля и к Гегелю» (II, с. 33 и сл.) перепечатано лишь одно это письмо Гегеля к Гете от 24 февраля 1821. Гете очевидно чрезвычайно обрадовался ему. Он сооб-

щил его нескольким из своих друзей, отправил уже 13 апреля 1821 (Briefe von und an Hegel, II, S. 47) коротенькое благодарственное письмо Гегелю, а само письмо Гегеля перепечатал в основном дословно в 4-м выпуске «Zur Naturwissenschaft» под заглавием «недавно полученное ободряющее признание».

Для установления дружеских отношений с Гете это письмо Гегеля имело исключительное значение; в частности оно вызвало несколько крайне характерных замечаний Гете по поводу личности Гегеля. При пересылке Рейнгардту «Извлечение важнейших мест» (5 марта 1821) он заявляет: «Этот исключительно остро и тонко мыслящий человек—уже давно сторонник моих физических взглядов вообще, в особенности по теории цветов. По поводу статьи об энтоптических цветах он высказал такие проницательные соображения, что моя работа стала для меня теперь яснее, чем прежде» (Briefwechsel zwischen Goethe und Reinhardt, 1850, S. 194). Точно так же мы читаем в письме от 10 марта к государственному советнику Шульцу: «Я не вправе промолчать о доставленной мне на днях радости. Я получил письмо от профессора Гегеля, оказавшего мне большую помощь... Этот замечательный, глубокомысленный человек так хорошо проник в мою теорию о цветах, а также и в сущность этой проблемы, что моя работа лишь теперь стала для меня самого ясной... Очень утешительно найти среди современников подобную серьезную поддержку, ибо в таком случае можно с некоторой надеждой апеллировать к потомству» (Briefwechsel zwischen Goethe und Staatsrat Schultz, 1853, S. 228). Затем в письме от 29 марта мы читаем о рассуждениях Гегеля: «Эти остроумно веселые, проницательные, хотя и не всякому легко доступные, соображения доставят вам наверно удовольствие как ради меня, так и ради дела»; и здесь тоже он выражает радость «уверенно глядеть в будущее благодаря столь крупному человеку» (к Рейнгардту; цит. соч., с. 198).

Уже 8 июля 1821 Цельтер писал Гете в ответ на упомянутую на с. 122 присылку бокала, на котором можно наблюдать «первичный феномен»: «Позавчера мы пили из превосходного первичного стакана, который ты послал Гегелю, за здоровье всех первичных душ» (Briefwechsel zwischen Goethe u. Zelter, III, 182). 2 августа Гегель сам ответил подробным, полным остроумия и юмора письмом, из которого привел несколько замечаний Розенкранц, путающий однако совершенно хронологию этих писем (с. 332 и сл.). Письмо это целиком перепечатано лишь в гетевском «Ежегоднике» за 1895 (с. 61—64). В нем мы читаем между прочим следующее: «Так как при абстрактном явлении цветов стекло играет главную роль, то уже сам по себе бокал гораздо более приятный прибор, чем треугольная стеклянная плеть, которую сатана держит в кулачищах и которой он стегает физиков». И указав на мифически-космологическое значение вина и кубка, Гегель продолжает: «Однако при каждом эксперименте я пью из этого содержательного бокала за здоровье вашего превосходительства, черпая в этом напоминании еще больше, чем в символической первичной истории, новую жизнь и подтверждение моей веры [во взаимопроникновение] внутреннего и внешнего, мысли в феномен и феномена в мысль, а также благодарность подтверждающему ее».

И это письмо доставило радость Гете, что видно из одного сообщения канцлера фон-Мюллера, датированного «суббота, 22 сентября 1821» (Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Fr. v. Müller, herausg. v. C. A. Burkhardt, 2 Aufl. Stuttgart 1898, S. 67): «Мы затем обедали очень весело у Гете, который показывал нам различные новинки: юмористическое благодарственное письмо Гегеля по поводу бокала...» [1].

За присылку Гете 4-го выпуска «Zur Naturwissenschaft» Гегель поблагодарил его в длинном письме, задуманном в Берлине, но написанном лишь в Магдебурге 15 сентября 1822 во время его путешествия в Нидерланды (Goethe-Jahrbuch, 1895, S. 64 ff.). В этом письме, в котором обстоятельно рассматривались некоторые пункты учения о цветах, самое интересное—это упоминание о ряде статей, написанных самим Гегелем по вопросам учения о цветах. «Они целиком обязаны своим происхождением беседам с г. Шульцем (государствен-

[1] Этот бокал описан и скопирован его позднейшим владельцем, мюнхенским физиком К. фон-Ломмелем, супругом одной внучки Гегеля, в небольшой статье «Eineoptische Reliquie von Goethe» (Deutsche Revue, 1895, IV, S. 48).

ным советником) и фон-Геннингом, беседам, имевшим место в прошлую зиму и касавшимся некоторых второстепенных пунктов» (ср. Г. Дюнцер в предисловии к переписке между Гете и Шульцем, с. 87). Гегель поручил переписать начисто статьи эти «в том виде, в каком они находятся», и присоединил их к своему письму к Гете. К сожалению они пропали. Возможно, что существенная часть этих статей содержится в прибавлениях к § 317—320 «Энциклопедии», которые Мишле включил из записок Гегеля в свое издание «Философии природы» (Werke, 7 Bd., 1. Abt., S. 277—335).

К этому времени Гете вступил в сношения также и с более близкими учениками Гегеля, прежде всего с Леопольдом фон-Геннингом, посетившим его в первый раз в октябре 1821 по вопросу о теории цветов (Tag- u. Jahreshefte, 1821; письма к Цельтеру от 19 октября 1821, к Рейнгардту от 10 июня 1822, к Шубарту от 28 октября 1822). В одном написанном под новый год 1821 письме Шульц (цит. соч., с. 247) сообщает о вышеупомянутых беседах: в его доме каждую среду вечером собираются Гегель, Геннинг и Шубарт для работ по оптике, «причем проницательный ум Гегеля показался мне тем более достойным уважения и ценным, что он соединяется у него с основательными фактическими знаниями». Письма Гете за следующее за этим время к самым различным друзьям содержат постоянно хвалебные отзывы о Геннинге и его лекциях по теории цветов Гете, которые он читает в Берлинском университете при поддержке Альтенштейна. От самого Геннинга он желал бы, чтобы «этот молодой, умный и талантливый человек» редактировал ту часть его сочинений, которая посвящена вопросам теории цветов (письмо от 15 июня 1822; ср. «Летописи» от 2 августа 1822). Под датой 5 августа мы находим запись в «Летописях» во время путешествия по Богемии: какой-то офицер из Берлина «рассказывает о философской школе Гегеля, о физико-химических исследованиях молодых людей, о которых с похвалой отзывался мне уже Берцелиус». Гете написал рецензию на выпущенное Геннингом «Einleitung zu öffentlichen Vorlesungen über Goethes Farbenlehre» и включил ее в «Дополнения к учению о цветах» (1-й вып. 2-го тома «Zur Naturwissenschaft», 1823).

В 1822 Гете сблизился и с Гинрихсом, переславшим ему свою книгу «Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft». Гете тотчас же поблагодарил за присылку, попросив однако несколько спокойных часов для изучения содержания книги и прибавив к этому: «Предисловие нашего достойного Гегеля прочел немедленно с величайшим интересом» (Weimarer Ausgabe, IV, Bd. 36, S. 62).—13 апреля 1824 Гете принял посвящение к лекциям Гинрихса о Фаусте («Посвящено в духе трагедии и лекций Гете, Гегелю, Даубу»): «Что может быть приятнее поэту... что может ему дать более основательную уверенность, чем заверение со стороны философа, что его произведения признаются и судом разума?.. Это происходит в обществе превосходных и уважаемых людей, и я должен чувствовать себя весьма почтенным этим» (там же, т. 38, с. 106 и сл.).

Гегель был деятельным руководителем берлинского Гетевского кружка. В собрании Варнгагена фон-Энзе «Goethe in den Zeugnissen der Mitlebenden» (Berlin 1823) Гегель представлен своим суждением о Гете из «Энциклопедии». Он и его супруга приняли участие в Берлине в 1823 в праздновании дня рождения Гете (Goethe—Jahrbuch, Bd. XIV, S. 182 f.).

Особенное значение имеет затем следующее письмо Гегеля от 24 апреля 1825, в котором он рекомендовал Гете Кузена. Из всех писем Гегеля к Гете это особенно проникнуто глубоким внутренним почтением (Goethe—Jahrbuch 1895, S. 68 f.). Гегель пишет здесь: «Когда я озираю ход своего духовного развития, то я вижу, что вы повсюду переплелись с ним, и я могу назвать себя одним из ваших сыновей; мой дух получил от вас способность сопротивляться стремлению к абстрактному и на своем поприще руководился вашими образами как маяками».

6 марта 1827 Гегель и Варнгаген фон-Энзе написали сообща письмо к Гете, в котором согласно «почетному поручению общества» просили его о сотрудничестве в недавно основанных «Ежегодниках» (Goethe—Jahrbuch, Bd., XIV, S. 69). Гете ответил 15 марта дружеским образом, «но просил дать ему некоторое время присмотреться» к журналу. К следующему периоду относится ряд по большей части хвалебных отзывов Гете о новом журнале.

18 марта 1827 Варнгаген получил письмо от Гете, который просил очень

кланяться Гегелю и просить его «о разрешении обратиться к нему на днях, чтобы посоветоваться с ним» (по поводу Шубарта). Последнее известное нам письмо Гегеля к Гете является ответом на приводимое уже Куно Фишером письмо Гете с рекомендацией Шубарта (Briefe von und an Hegel, II, S. 236). Датированное 29 июня 1827, оно содержит после соображений о деле Шубарта благодарность за присланную ему медаль в память 50-летнего юбилея первого прибытия Гете в Веймар. После этого Гегель указывает на ожидающийся через несколько недель выход второго издания «Энциклопедии», в котором учение о цветах рассматривается подробнее, чем в первом, и заканчивает «просьбой о сохранении вашего благосклонного отношения ко мне, являющегося одним из благотворных ощущений моей жизни», и «прежним безграничным почтением». Обещанная здесь пересылка 2-го изд. «Энциклопедии» последовала затем вместе с посвящением Гете: «Своему многолетнему, высоко почитаемому другу» (публикации из Гете—Шиллеровского архива: Vorländer, Kanstudien, Bd. II, S. 220.)

К следующему за этим периоду относится ряд заявлений Гете, подчеркивающих противоположность между его мировоззрением и мировоззрением Гегеля. Гете при всем своем огромном уважении к Гегелю, к его личности, его характеру и его духовному значению никогда не забывал того, что многое во всем его духовном облике ему казалось чуждым и несимпатичным. В Гегеле его очевидно отталкивали доведенная до крайности склонность к абстракции и спекулятивный подход к явлениям, претившие его творческой и поэтической природе; к этому присоединялось и недоверие к теологическим тенденциям Гегеля. Этому нисколько не противоречит то, что он находил у Гегеля основные черты духовного сродства с собой, в чем его еще больше убеждали устные беседы. Чтобы имеющиеся налицо документы не казались противоречащими друг другу, надо всегда иметь в виду наличие обеих этих струй в отношениях Гете к Гегелю.

Уже 21 марта 1827 Гете показал Эккерману присланное ему сочинение Гинрихса о сущности античной трагедии: «В высокой степени поучительно видеть, как такой философский исключительно образованный человек рассматривает произведения искусства с точки зрения своей школы. Сегодня я не хочу сказать об этом ничего больше». После того как Эккерман прочел книгу Гинрихса, Гете высказал ему (28 марта) откровенно свое мнение о ней: «Говоря по совести, мне жаль, что такой несомненно одаренный человек с северогерманского морского побережья, как Гинрихс, настолько испорчен гегелевской философией, что потерял способность к непредвзятому естественному созерцанию и мышлению, место которых постепенно занял искусственный и тяжеловесный способ мышления и изложения... В его книге немало мест, где мысль не подвигается вперед, а темное изложение вертится все время в том же самом круге, в точности так, как это имеет место с таблицей умножения ведьмы в моем Фаусте» (между прочим Гете написал рецензию на книгу Гинрихса, недавно опубликованную в Werke, 2 Abt., Bd. 42, S. 80 f.). В том же духе его заявление канцлеру фон-Мюллеру от 16 июля 1827 (цит. соч., с. 196): «Я не хочу ничего знать о гегелевской философии, хотя сам Гегель мне очень нравится». Известное сдержанное отношение к способу исследования, которым «его не наградила природа», можно заметить и в последнем письме Гете к Гегелю от 17 августа 1827 (Briefe von und an Hegel, II, S. 248). Но именно это письмо, о получении которого Гегель сообщает своей жене 20 сентября на пути из Парижа, очень обрадовало своей теплотой Гегеля и побудило его вскоре после этого навестить поэта: «Ласковые слова Гете были настолько соблазнительны, что они отклонили меня от моего устремленного к вам маршрута и побудили завернуть к нему по дороге в Веймар» (там же, с. 265 и 272).

В то время как Гегель находился на пути в Париж, о нем шла серьезная беседа в доме Гете. Во время празднования 78-го года рождения поэта в Веймаре находились берлинский книгопродавец К. Партей, рассказывавший Гете о путешествии на Восток, и Эд. Ганс, в то время несомненно самый блестящий ученик Гегеля. В беседе с Гансом (Biedermann, Goethes Gespräche, Bd. VI, 1890, S. 180 f.) Гете получил важные сведения о положении Гегеля в Берлине и о значении его системы. В письме Ганса мы встречаем следующее заявление Гете: «Он признает у Гегеля очень обширные знания в области естественных наук и истории, но он не может удержаться от вопроса, не должны ли будут

сообразоваться его философские идеи с новыми открытиями, которые ведь будут делаться всегда, и не должны ли они будут поэтому потерять свой категорический характер». Ганс ответил на это, что философия готова вместе с каждым новым шагом истории и сопровождающими ее открытиями превращать свои застывшие категории в текучее развитие; «эта скромность философского сознания повидимому понравилась Гете». Результатом этой беседы являются, надо думать, слова, сказанные Гете еще в тот же день Партею по поводу Гегеля (там же, с. 182 и сл.); упомянув Канта, Шеллинга и Фихте, он сказал: «Там, где соприкасаются между собой объект и субъек, там жизнь; если Гегель со своей философией тожества становится между объектом и субъектом и твердо занимает это место, то он достоин похвалы» [1].

Таким образом у Гете почва была снова подготовлена для визита, нанесенного ему Гегелем на обратном пути из Парижа. Насколько приятно было ему это посещение, которое Гегель по его просьбе продлил на один день, видно лучше всего из его письма к Кнебелю от 14 ноября 1827 (Briefwechsel zwischen Goethe und Knebel, Lpz. 1851, 2 Bd., S. 380 f.), в котором он выражает сожаление, что не мог пробыть дольше с Гегелем, «ибо то, что нам кажется неясным и абстрактным в печатных сочинениях таких людей, потому что мы не можем приспособить этого непосредственно к своим потребностям, то в живой беседе становится вскоре нашим собственным достоянием, потому что мы замечаем, что в основных взглядах и настроениях мы с ними сходимся, и следовательно при изложении и развитии своих мыслей с обеих сторон можно притти к соглашению».

В pendant к собственному сообщению Гегеля о его визите Гете (ср. Куно Фишер, с. 133 и сл.) мы имеем рассказ Эккермана (Разговоры, 18 октября 1827), начинающийся словами: «Здесь Гегель, которого Гете лично ценит очень высоко, хотя некоторые из плодов, выросших на древе его философии, ему не особенно нравятся». Гегель развивает «здравые мысли» о Гамане, характеризует диалектику как «по существу упорядоченный, методически развитый дух противоречия, присущий всякому человеку,—дар очень ценный для различения истины и лжи». На это последовало возражение Гете и ответ ему Гегеля.

О посещении 24 октября Гете упоминает с благодарностью и в письме к Цельтеру: «Поблагодари г-на Гегеля за его визит, ибо я не могу сказать как меня, прикованного к своему жилищу, утешает то, что я получаю со всех сторон столько сведений и разъяснений». В частности он подчеркивает «разные разъяснения насчет парижских дел, данные ему названным другом» (Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter, Bd. IV, S. 426).

На следующий день Варнгаген писал Гете: Гегель готовится «с свежими силами и бодрым духом к предстоящим вскоре лекциям, являющимся подлинным светочем этого великого учебного заведения» (Goethe—Jahrbuch, Bd. XIV, S. 73).

8 ноября 1827 Гете в своем ответном письме к Варнгагену, остановившись сперва подробнее на вопросе о «Ежегодниках», писал затем: «Каким счастливцем считаю я вас, имеющего возможность слушать этой зимой лекции Гегеля и Гумбольдта! Надеюсь, что веймарские друзья... получат каким-нибудь образом тоже свою долю в этом».

После Геннинга и Гинрихса Ганс был третьим ближайшим учеником Гегеля, с которым познакомился Гете. Вскоре после указанного выше празднования дня его рождения он хвалил Ганса одной посетительнице, как «очень дельного человека» и «крупного юриста» (Goethes Gespräche, herausg. v. Frhr. v. Biedermann, Bd. VIII, S. 379). Недолго спустя, 25 сентября, он писал также с похвалой о Геннинге Буасре (Sulpiz Boisserée, S. 481).

Такую прочную симпатию нельзя было пошатнуть и в дальнейшем. Особенно убедительным свидетельством уважения, которое продолжал питать

[1] Макс Дреслер из Карлсруе превосходно изобразил в своем этюде «Hegel—Goette» (Wartburgstimmen, II Jahrg.; Mai u. Juni 1904) духовное единомыслие Гете и Гегеля в их мировоззрении; но только он слишком исключительно ограничился самыми общими принципами, между тем как особенно поражает их единодушие в суждениях по вопросам из области природоведения, истории, искусства и науки.—Ср. теперь также статью Юлиуса Фишера «Die Hegelsche Logik und der Goethesche Faust, eine vergleichende Studie» (Archiv für Geschichte der Philosophie, XXII, 1909, S. 319—341).

к Гегелю Гете, является следующее замечание в одном письме Вильгельма Ватке от сентября 1828 к его брату Георгу (Wilhelm Vatkes Leben von Heinrich Benecke, Bonn 1883, S. 41). Ватке сообщает здесь, что в Берлине находится теперь один молодой художник из Брауншвейга (Людвиг Зебберс), который, намереваясь написать галлерею портретов самых знаменитых людей своего времени, поехал к Гете и просил о разрешении начать с него. «Кому честь—честь,— ответил на это Гете,—нарисуйте сперва Гегеля в Берлине». Правда, к этому следует добавить, что Зебберс уже в 1826 написал портрет Гете.

Другой художник, скульптор Л. В. Вихман, послал 12 ноября 1828 Гете два изготовленных им бюста и среди них бюст Гегеля от 1826 (ср. Briefe von und an Hegel, II, S. 211). Запись в дневник (том II, с. 33) свидетельствует об интересе Гете к этой посылке. В своем благодарственном письме художнику от 20 ноября он хвалит сочетание в его работе идеального выражения и индивидуальной характеристики. Сам Гете выразил желание получить бюст, как узнал об этом Вихман через обоих Тиков. Этот бюст затем долго стоял на письменном столе Гете, где его и видел сам скульптор во время посещения поэта, в Веймаре (Goethe—Jahrbuch, Bd. VI, S. 24).

XIII. Гегель как академический преподаватель (к с. 114 и сл., 162 и сл.)

Сведения о том, как Гегель читал свои лекции, а также о его отношениях к ученикам довольно многочисленны, так что масгерская характеристика Гото теперь значительно пополнилась. В 1824 Розенкранц, будучи слушателем Гегеля, не в состоянии был следить за оратором, «говорившим длинными и тяжеловесными периодами и прерывавшим свое изложение кашлем и нюханием табака» (Von Magdeburg bis Königsberg, 1873, S. 187). Он очень удивлялся, как студенты ухитряются составлять довольно обширные записки. К более позднему времени относится следующий его рассказ: «Когда дело шло о какомнибудь политическом или религиозном вопросе, несмотря на то, что Гегель был плохим оратором, он мог достигать какого-то торжественного пафоса, пронизывавшего трепетом затихшую аудиторию» (Hegel als deutscher Nationalphilosoph, 1870, S. 300). Таулов сохранил одно устное заявление Гегеля: Гегель «иногда заранее записывал некоторые особенно нравившиеся ему части своих лекций и потом излагал их всегда в одной и той же неизменной форме, как нечто совершенное» (Hegels Ansichten über Erziehung u. Unterricht, 3 Bd., 1854, S. 303).

Один швабский слушатель вынес после лекции впечатление (Jahrbücher der Gegenwart, 1847, S. 737 ff.), что «это настоящий тюбингенский семинарист», и удивлялся тому, что шваб, «сохранивший почти все швабские особенности», мог импонировать берлинцам, но это только усилило его уважение к «его духовной личности». В лекциях Гегеля его поразила «духовно-жертвенная личность», стремление «излить из себя свою внутреннюю жизнь без всякого деланного и аффектированного пафоса. Слушая Гегеля, ты чувствовал, что с тобой говорят властно от имени науки».

Людвиг Фейербах в письме от 24 мая 1824 писал своему отцу, знаменитому криминалисту, о впечатлении, произведенном на него лекциями Гегеля (Ludwig Feuerbach in seinem Nachlass und Briefwechsel usw. von Karl Grun, 1871, Bd. I, S. 181 f.). «За немногие уже часы он почувствовал могучее влияние глубокой мысли»; в своем изложении Гегель очень считался с уровнем понимания своих слушателей: «впрочем—и это самое ценное в его лекциях—даже когда он развивает вопрос, понятие, идею не в ней самой, не только в ее особенных элементах, он всегда придерживается все-таки существа вопроса, не гонится бог знает куда за каким-нибудь подходящим образом... Так что у него имеешь в понятии наглядное представление и в наглядном представлении понятие».— Еще в одной заметке от 1840 Фейербах делает следующее признание: «Гегель был единственный человек, давший мне понять и почувствовать, что такое учитель; единственный человек, к которому, по моему мнению, имело смысл применять это вообще столь пустое слово... единственный, кто показал мне внутреннее значение отношения ученика к учителю» (там же, с. 387).

Карл Гуцков принадлежит тоже к кругу более известных учеников Гегеля, оставивших свои воспоминания о нем; в заметках Гуцкова ряд недурных на-

блюдений, но нет надлежащего пиэтета (Lebensbilder, Bd. II, 1870, S. 105 ff.). Он изображает изложение Гегеля как «происходящий в данный момент на глазах слушателей процесс извлечения логических выводов», процесс, сопровождающийся многочисленными повторениями и стереотипным «итак» после каждого третьего слова. «Его глаза, как бы покрывшиеся изнутри туманом, блуждали без всякого выражения по лицам слушателей. Это были внешне лишенные выражения глаза мыслителя, светившиеся изнутри». Внешнее обличье Гегеля выдавало еще «швабского учителя»; известно также, что Гегель уже в семинарии и в патрицианском доме Гогелей в Франкфурте отличался неряшливостью(?).—Молодому Гуцкову он сказал: «Как можно связываться с этим Вольфгангом Менцелем!» (с. 110).

Прекрасным и художественным рассказом мы обязаны Д. Ф. Штраусу, который зимой 1831 приехал в Берлин, чтобы слушать Гегеля, и к своему горестному изумлению услышал из уст Шлейермахера известие о его смерти. Но он имел по крайней мере то удовлетворение, что «видел и слышал великого учителя до его кончины». «Его изложение, если отвлечься от всего внешнего, производило впечатление чистого—для себя—бытия, не сознававшего бытия для других, т. е. это было скорее размышление вслух, чем обращенная к слушателям речь. Отсюда тихий голос, незаконченные фразы, как они возникают мгновенно в мыслях. Но в то же время это было обдумывание, какое можно себе позволить в довольно спокойном месте; оно происходило в самых удобных, конкретных формах и примерах, получавших высшее значение только в своей связи со всем изложением». Когда Штраус назвал Гегелю себя и место рождения, «он тотчас же сказал: Ах, вюртембержец! и обнаружил сердечную радость». После разных вопросов о вюртембергских делах он осведомился «с подлинной симпатией», полный ярких воспоминаний о прежних впечатлениях, насчет состояния научного духа в Тюбингене. «Когда видели и слышали Гегеля на кафедре, то он казался страшно старым, сгорбленным, кашляющим и т. д., так что, навестив его на дому, я нашел его на 10 лет моложе. Правда, у него были седые волосы, прикрытые тем колпаком, который имеется на портрете Биндера, бледное, но не болезненное лицо, светлоголубые глаза; улыбаясь, он показывал прекраснейшие белые зубы, что производило очень приятное впечатление. Когда я был у него, он произвел на меня впечатление доброго старика; на прощанье он сказал мне, чтобы я чаще заходил к нему, и тогда он меня познакомит со своей женой» (Ausgewählte Briefe, herausg. von Zeller, 1895, S. 8 f.).

С этой характеристикой согласуются и слова Ватке: Шлейермахер произвел на него, как на студента, «впечатление очень важного, знающего себе цену человека», «между тем как Гегель в своем голубом сюртуке с желтыми пуговицами и в своих чесучевых панталонах и такой же жилетке выглядел простым, милым человеком, к которому можно иметь доверие» (Benecke, Wilhelm Vatke, S. 38,—впрочем Ватке и Л. Ф. Геннинг родом не из Берлина, как сказано на с. 153 и 151, а первый из Дендорфа, в провинции Саксонии на границе с Брауншвейгом, второй же из Готы).

Трудно сказать, насколько можно считать надежными сообщения Генриха Гейне; во всяком случае они содержат всякого рода прикрасы. Но так как Куно Фишер находил в них ядро истины, то мы их вкратце изложим здесь. В своих «Признаниях» он приписывает Гегелю следующую фразу: «Итак вы хотите получить еще на чай за то, что вы ухаживали за своей больной матерью и не отравили своего брата?» (Sämtliche Werke, Hamburg 1868, Bd. 14, S. 278). Гейне замечает к этому: «Беседа Гегеля была всегда своего рода отрывистым монологом, произносившимся беззвучным голосом; странная форма его выражений часто поражала меня».—Таким же образом происходила вероятно сцена, о которой рассказывал Гейне в 1845 Фердинанду Лассалю: во время одного из его частых вечерних визитов к Гегелю он подошел к окну в то время, как философ еще работал, и при зрелище звездной ночи «начал фантазировать сперва про себя, затем вслух о звездном небе и божественной любви и всемогуществе, излившемся из него и т. д.» Вдруг Гегель положил руку на его плечо и произнес следующие слова: «При чем тут звездное небо, о н о т о, что вкладывает в него человек!». С этого незабываемого момента Гейне понял, «что в этом человеке бьется пульс века» (Der Gedanke, herausg. von Michelet, II, 77).

И. Эд. Эрдман включил личные воспоминания о Гегеле в свою интересную статью в «Allgemeine Deutsche Biographie» (Bd. XI, S. 254 ff.). В тюбингенском «старике» мы узнаем старого господина от 1827, который говорил с насмешливой улыбкой о философских диалогах и который, когда мы выдвигали какие-нибудь возражения против его рассуждений, не интересуясь ими, отсылал нас к своим книгам, рассматривающим все это «в связи». «Он, который подобно Канту не умел συμφιλοσοφεῖν, был—опять-таки подобно Канту—готов confabulari с теми, относительно которых он был уверен, что они не втянут его в философский спор».

Мишле не раз опубликовывал воспоминания о Гегеле. В своей «Geschichte der letzten Systeme in Deutschland» (II, 1858, S. 624 f.) он рассказывает, с каким участием Гегель давал советы студентам. Относительно себя самого он сообщает следующее: «В случае нужды я мог уверенно рассчитывать на его совет и помощь и я отправлялся на Купферграбен не только, когда дело шло о каком-нибудь практическом решении, но также и для разъяснения разных философских затруднении» (с. 499; ср. также с. 90, 502). **Ф.**

XIV. Гегель и Июльская революция (к с. 146 и сл.)

С рассуждениями в этом месте Куно Фишера следует сопоставить его возражения Гайму во 2-м томе. Его точка зрения целиком подтверждается современными свидетельствами, особенно следующим сообщением сына Гегеля: «Отец мой, бывший всегда усердным читателем газет, часто за завтраком излагал нам свои соображения о текущей политике... В Июльской революции он с ужасом видел катастрофу, грозившую расшатать основы разумного государства, но в отличие от Нибура он не думал, что она приведет нас к деспотизму и варварству» (Karl Hegel, Leben u. Erinnerungen, S. 15 f.).

Совершенно в том же духе высказывается И. Эд. Эрдман: «Июльская революция не настолько поразила его, чтобы он стал вместе с Нибуром думать о гибели всякой культуры. Но она огорчила его, пока он подобно многим другим не начал видеть в ней перемену не системы, а только династии» (Allg. deutsche Biographie, XI, 272).

Позиция Гегеля в данном случае могла показаться удивительной, на первый взгляд потому, что она совершенно не вытекала из его взгляда на Великую французскую революцию, от которого он никогда не отказывался. Ф. Ферстер рассказывает об одной сцене, имевшей место летом 1820: Гегель в кругу иностранных друзей приказал принести бутылку шампанского, чтобы «выпить в честь сегодняшнего дня», и когда никто не мог вспомнить значение этого дня, Гегель заявил торжественным голосом: «Это бокал за 14 июля 1789—за взятие Бастилии» (Der Gedanke, herausg. von Michelet, цит. соч., с. 76 и сл.). Еще в 1826 «Гегель пил вместе со студентами за взятие Бастилии, рассказывая, что он ежегодно не забывает это делать, и пытался разъяснить студентам значение этого события» (Geiger, Berlin, 1688—1840, II, S. 545). Таким образом Мишле мог видеть симптом ослабления радикализма политических требований Гегеля в том, что «он никогда не одобрял Июльской революции» (Aus meinem Leben, S. 502 f.). Как сообщает также Лаубе, Гегель в последние годы «сделался консервативнее», и по этому поводу у него происходили с его учениками и друзьями «жаркие схватки в тихом кабинете» (Neue Reisenovellen, I, S. 387 u. 413); однако Лаубе сам метко замечает: «он твердо стоял за величайшую свободу исследования; и хотя он особенно ненавидел демагогов с их нетерпимостью и всегда признавал право на существование всего реально и твердо существующего, но этот вечно испытующий творческий дух отнюдь не был консервативным». Сюда же относится следующее замечание в статье Адольфа Штара «Гегель как политик»: «Уже во время зимнего семестра 1830—1831 он мог в своей «Философии истории» признать необходимость Июльской революции» (Schweglers. Jahrbücher der Gegenwart, Jahrgang 1844, S. 970). Аналогичным образом в одном, вообще очень сдержанном, некрологе говорится: «Много говорилось по поводу взглядов Гегеля на текущие события; мы часто слышали его откровенные высказывания и знаем, что он был другом всякой подлинной свободы»; он презирал «погоню за так называемой популярностью», но относился отрицательно «ко всякому угнетению духа, хотя из-за умеренности, обусловлен-

ной уже одним его пожилым возрастом, он не всегда пользовался каждым случаем для высказывания своих пожеланий» (Der Gesellschafter, herausg. von Gubitz, 1831, 26 November, S. 944).—То, на что указывает Розенкранц (Hegels Leben, S. 414 ff.), касается главным образом тех сторон Июльской революции, которые должны были казаться Гегелю отталкивающими. Вильгельм Гумбольдт также считал Гегеля на основании его статьи по поводу билля о реформе «человеком, отрицательно относящимся к свободе» (Rosenkranz, Hegel als Nationalphilosoph, S. 308).

Это отрицательное отношение к настроениям, которые, как ему казалось, содействуют разрушению авторитетов, нашло свое отражение также в его последнем инциденте с **Гансом** по поводу сделанной последним неловкости при объявлении о своих лекциях (см. с. 150). Отчасти, правда, излишнюю раздражительность Гегеля можно объяснить его болезненным состоянием: на следующий день утром он стал жертвой смертельной болезни. «Уже давно,— рассказывает Ф. Раумер,—здоровье Гегеля и в особенности его органы пищеварения были не в порядке, а к этому присоединились еще ошибки в диэте» (Lebenserinnerungen, II, S. 349). В действительности отношения между Гегелем и Гансом испортились не надолго: «Ганс был совершенно безутешен, когда через несколько дней после написания этого письма последовала смерть Гегеля; он начисто объяснился и примирился со своим знаменитым учителем на смертном одре» (W. Darow, Denkschriften usw., IV, S. 143). Только Эрдман (цит. соч., с. 271 и сл.) на основании документов выяснил, какие обстоятельства связаны были с политической стороной этого недоразумения: в 1825 Гегель передал свой уже трижды читавшийся им курс по естественному праву профессору Гансу, «духовное дарование которого он очень высоко ценил». Еще в 1829 Гегель с презрением отнесся к доносу Шубарта, что его политика является антипрусской и революционной; но теперь он узнал «из источника, предостережениями которого он не мог пренебрегать», что Ганс делает «из его принципов выводы в отношении Бельгии и Польши, которые можно назвать революционными». Это заставило Гегеля снова взяться самому за оставленный им курс, а Ганс счел себя обязанным изменить соответственно свое объявление, что и произошло в указанной неловкой форме и вызвало со стороны Гегеля «крайне раздраженную записку к прежде столь любимому человеку».—«Это сказано по-гансовски», заявил Гегель Мишле, когда последний защищал Июльскую революцию.—**Арнольд Руге** сообщает о несколько отличном, но во всяком случае тенденциозно освещенном рассказе, переданном все же «в присутствии Ганса» (Aus früherer Zeit, IV, 1867, S. 431 ff.). Однажды Гегель обедал у кронпринца: «Это—скандал,—заявил хозяин,—что профессор Ганс делает нам всех студентов республиканцами. Его лекции по вашей философии права, господин профессор, всегда посещаются сотнями студентов, и всем известно, что он придает вашему изложению совершенно либеральную и даже республиканскую окраску. Почему вы сами не читаете этого курса?» Гегель извинился, сказав, что он не имеет никакого понятия о лекциях Ганса, и обещал, что в следующем семестре он сам будет читать курс философии права. Но студенты в гораздо большем числе посещали лекции более либерального и более понятного Ганса, так что авторитет Гегеля должен был показаться недостаточным в глазах двора. В Берлине все связывали эти печальные осложнения с его последним заболеванием.

XV. К вопросу о жизни Гегеля в берлинском обществе.

Уже после появления розенкранцевской биографии Гегеля Варнгаген фон-Энзе писал: именно описание берлинского периода жизни Гегеля «может быть дополнено во многих отношениях, и такие дополнения вероятно не заставят себя ждать» (Denkwürdigkeiten etc., Bd. 7, S. 470). В целях такого дополнения уже Генрих Лаубе стал собирать свои материалы (цит. соч., с. 409 и сл.). Сын Гегеля, Карл Гегель, рассказал кое-какие подробности о семейной жизни своих родителей. Вдова Гегеля сообщила в 1836 Эд. Целлеру одно характерное замечание ее мужа: ему не особенно нравилось ее участие в таких делах, как раздача рождественских подарков сиротам; он как-то сказал: «Это занятие для вдов, а теперь мы сироты, о которых ты должна заботиться». Целлеру это пока-

залось очень характерным для философа, «который всегда считал подлинной нравственностью скромное выполнение своих ближайших обязанностей» (Erinnerungen eines Neunzigjährigen. Privatdruck, Stuttgart 1908, S. 117). Об отношении своего отца к обществу Карл Гегель пишет следующее: «Это был общительный человек, и он охотно оставлял в стороне свою философию, когда искал отдыха от напряженного мышления»; он рассказывает затем о том, что у его отца играли по вечерам в вист, причем Гегель не был особенно разборчив по отношению к своим партнерам, и сообщает также о вечерах в родительском доме, на которых, кроме упоминавшихся уже нами часто лиц, бывали также например искусствовед Румор и поэт Раупах (с. 9 и сл.). Такую же живую картину дает и Ганс: «В личном обхождении и в обществе наука отступала у Гегеля на задний план... она предназначалась для лекций и для кабинета. Кто видел его радостным и шутящим в веселом кругу, занятым мелкими человеческими интересами, тот вряд ли мог бы догадаться на основании его простого обращения о великих делах и судьбах, увековечивших это имя в мире мысли. Он охотнее встречался, особенно в Берлине, с простыми людьми, чем с представителями ученого мира» (Vermischte Schriften, II, S. 250). Обо всем этом подробнее и интереснее всего рассказывает, хотя, правда, и не всегда достоверным образом, Генрих Лаубе (Neue Reisenovellen, I, 1837, S. 373—417: «Hegel in Berlin»). Гото тоже подробно описал, как вел себя в обществе его учитель: «Он не отказывался ни от каких увеселительных прогулок, наоборот, всякого рода развлечения становились для него чем далее, тем более настоятельной потребностью. Всегда готовый поболтать, он старался скорее уклониться, чем завязать научный разговор, хотя он никогда не избегал его прямо; зато всякие городские истории и сплетни доставляли ему удовольствие; он любил говорить о политических новостях, не переставал интересоваться современным искусством, и так как он видел в нем для себя лишь средство развлечения и времяпрепровождения, то одобрял то, что в другой раз выругал бы... Таким же приятным спутником был он в концертах и театрах: веселый, легкий на похвалу, всегда довольный, шутливый и при случае довольствующийся даже посредственными вещами ради хорошей компании. Особенно умели угодить ему его любимцы из певиц, актрис и поэтов». «Ему не была свойственна утонченная обходительность, но буржуазно-церемонная предупредительность соединялась у него счастливо с удачными шутками там, где они были уместны, серьезностью — там, где она требовалась, и со всегда ровным благожелательным отношением... Общество женщин было всегда ему приятно, и если он был с ними ближе знаком и они ему нравились, то наиболее красивые удостаивались шутливого поклонения, сохранявшего в спокойной уверенности надвигающейся старости лишенную остроты желания свежести молодости... По временам ему нравились ординарнейшие люди, как будто его собственное глубокомыслие нуждалось для компенсации в чужой поверхностности и банальности, и иногда даже он питал к такого рода людям какую-то добродушную симпатию» (Vorstudien zu Leben u. Kunst, S. 396. ff.).

С Генрихом Штиглицем, принадлежавшим к преданнейшим ученикам последних лет берлинского периода (ср. Rosenkranz, Hegels Leben, S. 384 f., 420), Гегель шутил с дружеским юмором по поводу того, «что он и его система нравятся какому-то поэту», и он называл это «причудой фантазии, находящей временами по контрасту удовольствие в этой по-спартански суровой гимнастике» (Heinrich Stieglitz, Eine Selbstbiographie, 1864, S. 76 f.). Гегель был также очень предупредителен по отношению к своей супруге Шарлотте. Так как она хорошо пела, то на устраиваемых у себя в доме вечерах Гегель заботился «всегда о том, чтобы были и другие лица для совместного исполнения избранных вещей для пения». Штиглиц провел прекраснейшие часы в усадьбе в Крейцберге, куда Гегель бежал от холеры: «Среди других приятных воспоминаний о совместной жизни в этой усадьбе у меня особенно осталась в памяти фигура старого больничного сторожа, славного, простого, в хорошем смысле слова, человека, проникшегося особенной симпатией к великому философу, который платил ему той же монетой... Гегель, гуманной душе которого нравилось в жизни все подлинное, цельное и естественное и который охотно отдыхал в веселой беседе от тяжелых трудов своих глубокомысленных умозрений, выслушивал с исключительным вниманием простую речь этого необразованного человека,

вдавался с ним в серьезные рассуждения, входя в его образ мышления, и не раз говорил: наряду с неприкосновенными выводами его системы ничто ему не казалось столь убедительным и важным, как этот простой, безыскусственный способ мышления» (с. 127 и сл.). На уговоры Штиглица издать самому свою «Философию истории» и «Историю философии», для того чтобы впоследствии этой работой не занялись менее компетентные лица, «он отвечал утвердительными кивками головы: да, да, следует предупредить стариков,—так называл он нескольких своих учеников, над стариковской мудростью и всезнайством которых он иногда весело подшучивал».

Август Твестен, познакомившийся с Гегелем в июле 1827 в саду филолога Цумпта, нашел философа «несколько сухим, но впрочем не неприветливым»; его супруга называет Гегеля «очень милым», его наружность «очень умной, но очень холодной». Замечательно, что он «высказался против цензуры». От Ранке Твестен услышал об отрицательном отношении Гегеля к нибуровской «Римской истории»; Гегель пустил даже в оборот не лишенное остроумия небольшое стихотворение против Нибура (Heinrici, D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, Berlin 1889, S. 404).

Все свидетели единодушно говорят о положительности, непритязательной простоте и доброте Гегеля, большинство же кроме того о тяжеловесности и старомодности его манер и привычек. Утверждают также, что в его внешнем облике было что-то угрюмое, мрачное. Бросается далее в глаза, что в Берлине не всегда правильно понимали его простые южногерманско-швабские манеры и его потребность отдохнуть в обществе от духовной работы. Прекрасная и умная характеристика Гегеля содержится в опубликованном Розенкранцем письме одной дамы (Hegels Leben, S. 359 ff., где приводятся также стихи, написанные Гегелем 31 марта 1824 на прощанье одной даме). Наоборот, Цельтер рассказывает следующее (Briefwechsel mit Goethe, Bd. VI, S. 338): «Одна молодая женщина сказала мне недавно в присутствии других женщин, что она никогда еще не слышала из уст Гегеля какого-нибудь интересного замечания». Цельтер, руководимый чувством дружбы, ответил на это с неуместным пафосом: «Это было вполне возможно, ибо его ремеслом было говорить с мужчинами». Лаубе, высказывающий ряд дельных замечаний по поводу того, как плохо понимали Гегеля в Берлине, объясняет это гораздо лучше: «Гегель с величайшим вниманием выслушивал всякие обыденные истории, новости дня, он останавливался, смеялся, высказывал удивление, начинал противоречить. В этих случаях, а также на тех увеселительных прогулках, к которым впоследствии он усердно стремился, легкая беседа была ему желаннее всего,—он избегал серьезных споров и рассуждений. И в театре он был очень веселым и нетребовательным... Поэтому, может быть, он часто ошибался в своих мнениях о людях, ибо самые ничтожные иногда очень нравились ему» (цит. соч., с. 416 и сл.).

При этом манеры Гегеля должны были нередко производить комическое впечатление. Одно забавное сообщение Фр. фон-Раумера от 1827 напоминает злой анекдот из «Jugenderinnerungen» (1905) Терезы Деврент. Находясь в Париже, Гегель захотел познакомиться, подобно Раумеру, с знаменитой трагической актрисой Марс. Его друг Кузен пришел в ужас от этого желания, ибо «личность и манера говорить» Гегеля должны были непременно произвести комическое впечатление на актеров. Поэтому Кузен попытался отговорить Гегеля от его намерения, указывая на то, что у Раумера дурной вкус и что не стоит вовсе знакомиться с Марс (Raumer, Denkwürdigkeiten usw., II, S. 109 f.). И вот Гегель писал затем своей жене: «У Раумера сегодня в полдень аудиенция у мадемуазель Марс; Кузен находит смешным итти к ней—будь здесь Тальма или мадам Паста, он бы повел меня к ним» (Briefe von und an Hegel, II, S. 260).

Характерной чертой Гегеля был его живой интерес к театру. Это бросилось в глаза и вышеназванному швабскому слушателю его. «Здесь находится г-н Вебер из Дрездена,—сказал ему однажды Гегель,—надо выслушать и его «Эврианту» (Jahrbücher der Gegenwart, 1847, S. 737 ff.). После одного исполнения моцартовского «Дон Жуана» Гегель выразил на своем неуклюжем языке такое восхищение этой музыкой, что дирижер Клейн после этого сказал нам: «Теперь я по-настоящему подружился с косноязычным философом» (Gustav Parthey, Jugenderinnerungen, II, 406).—Гейне выразился с легкой насмешкой об отношениях Гегеля к Раупаху: г-н Раупах очень полезный человек, по-

ставщик трагедий и комедий, а берлинская сцена «превосходное учреждение, особенно полезное для гегелевских философов, желающих отдохнуть вечером от тяжелой поденщины мышления» (цит. соч., III, с. 326).

Одной из наиболее интересных особ, с которой встречался Гегель, была великая певица Мильдер Гауптман. Карл Гегель рассказывает, как она «покровительственно принимала поклонение» в доме его родителей. Гегель был одним из ее восторженнейших поклонников.—Далее Карл Гегель рассказывает, что его отец «охотно посещал те еврейские дома, где можно было встретить духовные светила столицы: дом госпожи Амалии Бер в Тиргартене, дом утонченного Иосифа Мендельсона и т. д.» (цит соч., с. 13). Он постоянно встречался с дирижером Цельтером, в переписке которого с Гете имеется об этом ряд сообщений (ср. примечания к Гегель—Гете).

Особенным эпизодом берлинского периода жизни Гегеля является его продолжительное знакомство с журналистом Зафиром, для «Schnellpost» которого он дал даже несколько статей [см. Werke, Bd. 17, S. 411 ff.: «Ueber Wallenstein», «Ueber die Bekehrten (von Raupach). Antikritisches»]. Гегель согласился также принять участие в одном деле чести злого критика с бреславльским литератором Шаллем и высказался здесь в его пользу: «Гегель, казавшийся детски наивным и добродушным, сумел обнаружить слабую сторону Шалля» (Karl von Holtei, Vierzigjahre, Bd. 3, S. 331). Однажды Гегель устно передал Зафиру предложение Фр. Ферстера предоставить ему за 500 рейхсталеров критическое приложение «Beiwagen» к «Schnellpost»; по указаниям сообщающих об этом лиц, Гегель желал воспользоваться листком «как местом упражнения для своих учеников» (Der Freimutige, herausg. von Kuhn, 1828, S. 448). Но по настояниям своих учеников он под конец разошелся с этим неприятным человеком (Лаубе, цит. соч., с. 385). Грилльпарцер, введенный Штиглицем в дом Гегеля, застал там раз к своему удивлению за обедом Зафира (Автобиография Грилльпарцера, осень 1826). Другой раз он встретился у Гегеля с оперной певицей Генриэттой Зонтаг; вечер провели в веселой беседе и слушая пение, «и ничто не напоминало о кафедре». Общее впечатление Грилльпарцера было таково: «Я нашел Гегеля столь же приятным, умным и мягким, насколько впоследствии я нашел его систему запутанной и догматичной» (Sämtliche Werke, Stuttgart 1874, Bd. 10, S. 161 ff.).

Результаты путешествия в Париж (ср. стр. 132) оказались, повидимому, впоследствии благотворными: «Нужно было сидеть у ног Гегеля до этого путешествия и после него, чтобы заметить, как проведенный среди иностранных ученых месяц и несколько проведенных у бывшего покровителя, сделавшегося другом, дней подействовали омолаживающим образом на 57-летнего философа. Уже при первых словах, произнесенных им в тот зимний семестр, мы почувствовали, что теперь им достигнута вершина его преподавательской деятельности» (И. Э. Эрдман, цит. соч., с. 271).

XVI. Гегель и Гете в последние годы их жизни.

К. Е. Шубарт, которого Гете рекомендовал Гегелю летом 1827 (ср. с. 585), очень скоро отплатил философу сочинением, написанным во враждебном тоне (Куно Фишер, с. 141 и сл.). Уже 16 января 1829 он прислал поэту рукопись с сопроводительным письмом, в котором ссылался на свое единомыслие с Гете в основных воззрениях, поскольку «он всегда старался защищать дело здравого человеческого смысла и объективного чувства действительности». Гете, очень переоценивавший Шубарта, отметил 27 января в своих дневниках: «В связи с шубартовским Анти-Гегелем говорил об этом важном вопросе» (т. 12, с. 13). В сочинении Шубарта он нашел, как он выразился 4 февраля в разговоре с Эккерманом, «некоторые прекрасные вещи, если их перевести на свой собственный язык». В связи с этим он произнес известную фразу: «Я всегда держался вдали от философии, и моя точка зрения всегда совпадала с точкой зрения здравого человеческого смысла»; таким образом Шубарт подтверждал воззрения всей его жизни. Он упрекает его главным образом в следующем: «Подобно Гегелю и он вовлекает христианскую религию в сферу философии, где ей нечего делать»; точно так же как христианская религия не нуждается в поддержке философии, так и философия для доказательства своих теорий не нуждается в авторитете религии. Он ответил Шубарту 10 мая: по мере того, как он стареет, он все меньше находит

в себе вкуса к полемике, хотя и не порицает юность, «если она выражает свои противоречия с инакомыслящими в полемической форме»,—похвала, несомненно, совершенно незаслуженная столь гнусными и «паршивыми» нападками на Гегеля.

17 февраля 1829 Гете в разговоре с Эккерманом с похвалой отозвался о рецензии Гегеля на Гаманна: «Суждения Гегеля как критика всегда были удачны». Отрицательный характер носит другое замечание в разговоре с Эккерманом от 1 сентября: по поводу одной лекции Гегеля о бытии божьем он высказывает мнение, что «подобного рода лекции уже несвоевременны», и хвалит в этом отношении скромность Канта: «в то время как немцы не перестают мучиться над философскими проблемами, англичане с их большой дозой практического смысла смеются над нами». 5 августа Рохлитц писал ему: «Философия в лице Гегеля, кажется мне, превзошла самое себя; по крайней мере она забралась в такую высь, что совершенно оторвалась от жизни» (Переписка Гете с Рохлитцем, Лейпциг 1887, с. 324). Аналогичный упрек Гегелю высказал уже в марте этого года Цельтер, близкий друг Гете и Гегеля (переписка с Гете, V, с. 190).

Возвращаясь из Карлсбада 11 сентября, Гегель в последний раз посетил Гете (см. выше стр. 133). Он лишь на короткое время остановился в Веймаре и в течение одного дня дважды был у Гете (дневники, 12, 124). Описывая 3 октября, по возвращении в Берлин, своему отсутствующему другу Ф. Ферстеру свое путешествие, Гегель вспоминает об этом посещении: «Я провел с Шеллингом в Карлсбаде (куда я прибыл через Теплиц, Прагу, затем Веймар,—к 80-летнему юноше,—Иену)[1] 3—6 дней по-старому в сердечной дружбе» (Письма Гегеля и к Гегелю, 11, с. 331).

Начиная с этого времени об отношениях Гете к Гегелю можно лучше всего судить по переписке Гете с Варнгагеном и Цельтером.

Варнгаген постоянно сообщает Гете о Гегеле: 23 февраля 1830 о его перегруженности делами ректорства, коего «обязанности и почести, отнимающие время», мешают ему взяться за задуманную и желательную заметку о ясновидящей из Преворста; 25 сентября о «прекрасном» бюсте Гегеля, сделанном Вихманом; 16 ноября о том, как Гегель реагировал на смерть сына Гете: «Весть эта потрясла его, он говорил с любовью и уважением об ушедшем, красиво и одухотворенно об его сыновнем отношении, серьезно и с достоинством о его великом отце; сравнивая величие последнего с испытываемой им скорбью, он произнес со строгой суровостью: «Он ко всему г о т о в (вместо обычного: ожидал всего), он справится со всем, ведь удалось же ему справиться с самим собою, а в этом, о силы небесные, заключается величайшая задача!» (Goethe—Jahrbuch, XIV, S. 82, 89, 91).

Непрерывный ряд сообщений о Гегеле находится в письмах Цельтера к Гете (Briefwechsel, Bd. VI, S. 24, 47, 60, 78, 88). С особенным участием он сообщает о заболевании Гегеля в этом году например 12 декабря: «Я начинаю очень серьезно беспокоиться о Гегеле. Лихорадка не покидает его, а его жена еще более больна. Вчера он был у меня; он показался мне похожим на тень».—В конце года студенты решили выбить золотую медаль в честь Гегеля с его изображением (Zelter, VI, S. 78; ср. Rosenkranz, Hegels Leben, S. 389). Гегель тотчас же переслал Цельтеру экземпляр ее для Гете, но дело тянулось до 17 мая 1831, пока Цельтер нашёл оказию переслать медаль (VI, с. 88, 187). В своем ответе от 1 июня (с. 194) Гете хвалит ее: «Почтенный профиль медали прекрасно удался во всех отношениях», но «оборотная сторона медали, по-моему, разверзает пропасть, которую я на своем жизненном пути, подвигаясь к смерти, всегда оставлял налево», на что Цельтер отвечает таинственной фразой (10 июня, с. 206): «Я могу себе представить, что гегелевская медаль тебя огорчила; она достаточно долго лежала у меня». Лишь в письме Гете от 27 февраля 1832 (так долго его занимал этот вопрос) мы находим объяснение (с. 384): «Как ужасно мне не нравится оборотная сторона гегелевской медали. Совершенно нельзя понять, что хотели этим сказать. Я доказал в своих стансах, что как поэт и как человек я умею почитать и украшать крест; но мне не нравится, что философ кружными путями через первоосновы и безосновность бытия и небытия приводит своих учеников к этому изображению виселицы. Это можно было сделать проще и выразить лучше».

[1] Розенкранц (Hegels Leben, S. 567) указывает ошибочно в виде даты поездку «в Богемию» вместо возвращения из Карлсбада.

5 октября 1830 Гете дружески высказался Цельтеру о своих отношениях и своем сотрудничестве для берлинских «Ежегодников» (Briefwechsel, VI, S. 30). Еще до этого он через Цельтера познакомился с Гото и «написал ему дружественное письмецо, как он того вполне заслуживал» (там же, V, с. 419 и 444). Это чрезвычайно сердечное письмо от 19 апреля 1830 опубликовано теперь в веймарском издании Гете (разд. IV, т. 47, с. 26; имеющаяся в приложении, с. 327, приписка, вместе с которой Гото переслал свой отзыв на «Годы странствий Вильгельма Мейстера», содержит также интересное опровержение гинрихсовского абстрактного толкования Фауста, «хотя и мои основные эстетические воззрения возникли на основе тех же философских теорий»). В конце мая Феликс Мендельсон-Бартольди рассказывал Гете о гегелевской «Эстетике» (Goethes Gespräche, herausg. von Biedermann, Bd. VII, S. 306). Незадолго до этого Гете еще раз резко выразился об одной, как ему казалось, теневой стороне гегелевской философии: «Вот недавно один такой сверх-Гегель из Берлина прислал мне свои философские сочинения... Парень этот умело берется за дело, с жаром углубляется в проблемы, о которых я 80 лет тому назад знал столько же, сколько и сейчас, и о которых мы все ничего не знаем и ничего не понимаем. Я запечатал теперь эти книги, чтобы не поддаться опять соблазну читать их» (Разговор с канцлером фон-Мюллером, 24 апреля 1830).

Дело близится к концу. Следует еще три сообщения Цельтера: 20 мая о вышедшей и направленной против Гегеля «скверной книге: это не книга, а просто ветры вялого желудка... Гегель также просмотрел ее, и мое суждение о ней, кажется, утешило его. Гегель очень порядочный человек, и я полагаю, что он также очень почтенный ученый» (VI, с. 187); затем по поводу празднования дня рождения Гете в доме Гегеля (с. 263); наконец 16 ноября о похоронах Гегеля: по поводу смерти Гегеля «он устроил в память его музыкальный вечер в университете... Так научаешься ценить людей, когда их больше уже нет с нами» (с. 338).

После смерти Гегеля Варнгаген писал Гете 15 декабря 1831: «С тех пор как Гегеля больше нет, чувствуешь, какое большое место он занимал и какое он оказывал влияние. Без подобного рода энергичной концентрации наук в руках и в голове отдельных людей они превращаются в хаос и восстают против своих рядовых руководителей, которым вскоре приходится раскаиваться в глупой радости по поводу избавления от докучного надзора» (Goethe—Jahrbuch, Bd. XIV, S. 94).

Ответ Гете в красивых выражениях подводит итог его духовному отношению к Гегелю: «К несчастью я должен начать это свое письмо с глубокого сожаления по поводу потери глубоко талантливого, крупного духовного вождя, прекрасно образованного и разносторонне деятельного человека и друга. Основная сущность его теории лежала вне поля моего зрения, но там, где его деятельность соприкасалась с моей или пересекалась с моими стремлениями, я всегда извлекал из этого подлинную духовную пользу» (5 января 1831).

В том же духе выдержано последнее высказывание Гете о Гегеле в его письме к Цельтеру от 11 марта 1832: «Благодаря своему счастливому характеру ты всегда жил мгновением. Так как ряд последовательных мгновений всегда есть сам по себе своего рода вечность, то тебе дано было оставаться всегда постоянным в преходящем и таким образом полностью удовлетворять как меня, так и Гегеля, поскольку я понимаю его дух» (Briefwechsel mit Zelter, VI, S. 418).

XVII. Отдельные факты, относящиеся к берлинскому периоду

(К с. 111). По поводу гегелевского изречения: «разум есть роза на кресте настоящего» Куно Фишер ссылался на гетевское стихотворение «Тайны» (1785)— наряду с собственным «объяснением» поэта, в частности на стихи:

«Вот крест, густо увитый розами.
Кто соединил крест с розами?»

— Сравни в настоящее время статью Георга Лассона: «Kreuz und Rose. Ein Interpretationsversuch» в «Beiträge zur Hegel—Forschung»(Берлин 1909). Для объяснения «туманных слов» следует обратить еще внимание на аналогичную фразу в «Философии религии»: «Еще не понято, что идея заключается в действии, так как последнее рассматривается лишь конечным сознанием. Уже через эту

кору можно познать субстанциальное ядро действительности, но для этого нужна большая работа; для того чтобы сорвать розу на кресте настоящего, для этого необходимо взять на себя самый крест» (Гегель, сочинения, т. XI, с. 277). Очевидно толкование Куно Фишера обусловлено сравнением вышеприведенной фразы с этим «параллельным местом»: он цитирует его дословно в своем изложении гегелевской «Философии религии» во 2-м томе. Формулировка Куно Фишера: «отсутствие тожества между разумом и действительностью» находит дальнейшее подтверждение благодаря очевидному совпадению этого места с фразой в конце гегелевской «Философии природы»: «Цель природы состоит в том, чтобы умертвить себя, прорвать кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, и затем из этой внешности, помолодев, явиться в виде духа» (Werke, VII, 1, S. 696). Эту фразу Куно Фишер также цитирует во 2-м томе. *Ф.*

(К с. 118). Большая заслуга Куно Фишера заключается в том, что он (1898) документальным образом доказал неосновательность утверждения, будто Гегель был инициатором принятых против Бенеке мер или хотя бы поддерживал их. Гарнак придерживался этой точки зрения еще в 1901 в своей «Истории Берлинской академии» (издание в 1-м томе, с. 537). Однако изложение дела Бенеке должно быть соответственным образом изменено также в вышедшем в 1908 новом издании Куно Фишеровского Шопенгауэра (с. 63).—Обширная работа «Beneckes Leben und Philosophie von Otto Gramzow» (Берлин 1899) также придерживается еще той точки зрения, что «успех Бенеке как преподавателя не мог оставаться скрытым от Гегеля. Из чувства самосохранения Гегель не мог допустить успеха философии, диаметрально противоположной его собственной» (с. 24).

(К с. 124). Письмо Гегеля к Крейцеру от 11 сентября 1821 (упомянутое в примечании к с. 124) вызвано было надеждой на встречу в Дрездене. В конце его Гегель обещает другу дальнейшую помощь в его издании Прокла, если он сможет оказаться ему полезным. По этому поводу Крейцер замечает: он уступил настоянию Гегеля вновь переработать «Institutio theologica» Прокла при условии, «что я перешлю ему печатные листы, а он сообщит мне свои замечания к ним. Так это и было, но только в виде письма, так как из дрезденской поездки ничего не вышло, и я напечатал их в добавлении к вышедшему в следующем году изданию, посвященному ему и господину Гезду». «Впрочем, если Гегель в вышеприведенном письме говорит: «если я смогу оказаться вам полезным», то он хорошо знал, что я считаю его дельным филологом (каким он действительно и был) и убежден в его величайшем уважении к греческой литературе, так что я не находил ничего дурного, когда однажды сказал ему, что являюсь его худшим врагом, так как я должен убеждать студентов своего филологического семинара не заниматься исключительно его философией». Издание Крейцера вышло в 1820—1822: «Initia philosophiae et theologiae etc.». Посвящение заканчивается словами: «philosophiae veteris cum universae tum ejus imprimis, quae Platonicis monimentis continetur, interpretibus primariis. Два немецких комментария Гегеля к трудным местам напечатаны в третьем томе (с. 326) со следующим введением: «Hegelius autem in literis ad me datis de hoc loco ita scribit (apponam enim ipsa viri docti Verba)».

(К с. 152 и сл.). К обзору работ Гегеля в настоящее время нужно прибавить еще относящийся к 1798 перевод памфлета Кара (с. 563) и относящиеся к 1802 три заметки для «Эрлангенской литературной газеты».—Герман Ноль далее напечатал в предисловии к своему изданию «Theologische Jugendschriften» Гегеля (с. 8 и сл.) написанный Гегелем в сентябре 1804 г. curriculum vitae, в котором Гегель перечисляет написанные им для «Критического журнала» статьи. Среди них нет статьи о философии природы. Тем самым доказано,—в чем уже и раньше нельзя было сомневаться,—что Мишле ошибался, утверждая, будто Гегель признал себя автором этой статьи. Примирения противоположных точек зрения на происхождение этой статьи пытался добиться Отто Клосс, выдвинувший гипотезу, что «это есть исправленный Гегелем набросок Шеллинга» (цит. соч., с. 63).—Что касается изменений, внесенных во 2-е и 3-е издание «Энциклопедии», то следует сравнить с изданием Лассона, Лейпциг 1905, с. 500 и сл.—Свою «переработку» лекций Гегеля по истории философии, которую Куно Фишер сопроводил вопросительным знаком (с. 161), Мишле позднее разъяснил следующим образом: во 2-м

издании «он, правда, неоднократно выглаживал стиль изложения и часто давал лучшее расположение материала!» (Wahrheit aus meinem Leben, S. 179). Заставляет задуматься, правда, следующее сообщение того же автора: «Еще и в позднейшие времена Гегель часто говорил своим ученикам при передаче статьи для «Ежегодников по вопросам научной критики», что они могут изменять и редактировать стиль сколько им угодно и он это всегда одобрит» (Michelet, Schelling und Hegel, 1839, S. 21).

(К с. 156). Деление гегелевской системы до сих пор остается спорным. Я склонен принимать следующие главные части гегелевской системы: феноменология, систематическая философия, история философии. Вторая часть, систематическая философия, делится на логику, философию природы, философию духа, а эта последняя в свою очередь на учение о субъективном духе (учение о душе, сознании, духе), учение об объективном духе (философия права, включающая этику, учение о государстве и философия истории) и учение об абсолютном духе (эстетика, философия религии и энциклопедическое понятие философии). Впрочем порядок, которому следовали ученики Гегеля при издании его сочинений и лекций, вполне совпадает с этим делением. *Л.*

(К с. 157). Кроме полного собрания сочинений со времени смерти Гегеля вышло лишь небольшое количество новых изданий отдельных его сочинений [1]. Чаще всего переиздавалась «Энциклопедия» в той форме, которую придал ей Гегель в 3-м издании. Так издал ее Розенкранц в 1845 [Berlin, Duncker u. Humboldt (и 1870) в качестве 33-го тома Кирхмановской философской библиотеки, Berlin, Heimann]. Критический новый выпуск этого последнего издания опубликован Георгом Лассоном в 1905, произведшим сопоставление текстов трех изданий, подготовленных самим Гегелем (Leipzig, Joh. Fr. Dürr). Им подготовлено также сделанное по тому же принципу новое издание «Феноменологии» к столетию ее появления в свет (114-й том Философской библиотеки, Лейпциг, 1907, издательство Дюрра). Одновременно также Г. Т. Болланд, профессор философии в Лейдене, выпустил новое издание «Феноменологии» (Leiden 1907, A. H. Adriani), после того как он подготовил на основании текста полного собрания сочинений новые издания «Энциклопедии», «Философии религии» и «Философии права». Сейчас выходит в свет издание лекций по истории философии. Лекции Гегеля по философии истории вышли недавно (1907) у Реклама в издании Ф. Р. Брунштеда. А. Древс издал у Дидрихса (Лейпциг) казавшееся ему наиболее ценным извлечение из гегелевской «Философии религии», опустив в частности диалектические части. Добросовестная библиография сочинений Гегеля и относящаяся к нему немецкая и иностранная литература находятся в конце книги Бенедетто Кроче «Ciò che e vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel» (Бари 1907, по-немецки — Гейдельберг, 1909) [2].

---

[1] Подготовляется к выходу новое «Критическое полное издание» сочинений Гегеля в 12 томах под редакцией и с предисловием Отто Вейса (Fritz Eckardts Verlag, Leipzig, 1909 ff.). Оно началось с издания «Феноменологии» (в качестве 2-го тома).

[2] На основании опубликованного после сдачи в печать данного приложения второго выпуска «Beitrage zur Hegel-Forschung» Георга Лассона (Берлин 1910) к первой книге следует сделать следующие дополнения: из писем Гегеля к Нанетт Эндель (см. выше с. 563) в нем напечатаны теперь также остальные четыре письма, от 9 февраля 1797 до 25 мая 1798. От иенского периода в книжке имеются две деловые записки от 1801 и 1802, содержащие заказы на вино у одной эрфуртской фирмы. Из бумаг Варнгагена фон-Энзе, *находящихся в берлинской библиотеке, приводятся следующие*: письмо Гегеля ко дню рождения его соотечественницы Фредерики Роберт, письмо к Варнгагену от 24 ноября 1827 (см. выше с. 580) по поводу инцидента с Александром Гумбольдтом, очень дружественное прочувствованное письмо к Генриху Бэру от 29 августа 1831 и наконец ссылка на книгу «Biographische u literarische Skizzen aus dem Leben und der Seit Karl Forsters. Herausg. von L. Förster» (Dresden 1846), в которой более детально сообщается о трех пребываниях Гегеля осенью в Дрездене в 1820, 1821 и 1824. — В вышедшей позднее юбилейной работе «Die Universitat Erlangen unter dem Hause Wittelsbach 1810—1910» Теодора Кольде имеются некоторые документальные факты, *относящиеся к биографии* Гегеля: на с. 97 и сл. и 137 сообщения *о планах приглашения* Гегеля в Эрланген, относящихся к 1811 и 1815 гг.; на с. 148 и сл. более подробный отчет о переговорах, предшествовавших приглашению Гегеля в Эрланген в сентябре 1816 (см. выше с. 79), вместе с отрицательными ответами Гегеля сенату и проректору, а также прошением об оставке, поданном королю и королевскому комиссариату города Нюренберга (с. 511 и сл.).

XVIII. Примечания ко второй книге (к т. I, с. 167 и сл.)

(К с. 167). Тот факт, что Куно Фишер начинает главу «Задачи и исходные пункты философии Гегеля» с указания на дарвинизм, не следует понимать в том смысле, будто существует близкое родство между мировоззрением Гегеля и дарвинизмом. Установление заранее историко-логической связи между занимающей в настоящее время все умы теорией и немецкой спекулятивной философией должно предупредить то возражение, будто работы немецкой философии устарели и не представляют интереса для настоящего времени. Фактически Гегель с большой решительностью высказывался против всякого трансформизма и всякого учения о происхождении, и Куно Фишер сам цитирует относящиеся к этому важнейшие места у Гегеля (т. II, с. 443). По поводу понятия развития, как его понимал Гегель, и по поводу места, занимаемого этим понятием в гегелевской системе, см. подробнее в лассоновском издании «Энциклопедии» (Введение, с. XIII—XIX)[1].

(К с. 176). Краткое, чисто гипотетическим образом высказанное в конце диссертации о путях планет сравнение расстояний планет с числовым рядом «ad quorum rationem Timoeus Demiurgum Universum conformavisse censet» совершенно несправедливо было раздуто как образец невежества Гегеля в области естественных наук; Куно Фишер совершенно правильно показал это. Следует однако упомянуть еще, что Гегель сам с полнейшим прямодушием отказался от этой гипотезы, когда в первом издании своей «Энциклопедии» (с. 159) заметил: «Что касается ряда планет, то астрономия не знает еще никакого подлинного закона и не открыла ничего разумного даже о первом определении их, именно о расстоянии. Я не могу больше считать удовлетворительным то, что я пытался по этому поводу дать в моей ранней диссертации».

(К с. 179). Указание, что работа Гегеля о «Различии» обнаруживает значительные недостатки в смысле неясности изложения, можно смело распространить на все его ранние сочинения; нужно однако заметить относительно всех, что наряду с изложенными с очень большой живостью и свежестью местами встречаются крайне тяжеловесные места. «Часто встречающееся поразительно тяжеловесное и запутанное построение фраз в этих работах свидетельствует не только о том, что автор писал, не приспособляясь к уровню понимания как широких масс, так и своих товарищей по специальности, но и о том, что он сам не всегда мог найти форму для упорядочения и ясной передачи развертывавшихся перед ним рядов мыслей» (Лассон, с. I и XI).

(К с. 183). Гегель не признает особой заслуги фихтевского учения о праве, которое, примыкая к Канту, отграничило государственный правовой порядок, как особое проявление практического разума, от других форм его проявления и выяснило различие между легальностью, моралью и нравственной свободой. Так как государство было для Гегеля воплощением нравственной свободы, то он не сумел дать правильной оценки положительного права, формальным признаком которого является принуждение. Он употребляет здесь также термин «понятие» совершенно не в том смысле, как он будет употреблять его позднее, в смысле «Abstractum».

(К с. 210). «Гегелевский парадокс» о максиме защиты отечества следует, может быть, понимать в том смысле, что так как эта максима предполагает, что один человек может иметь одно отечество, другой—другое, то ей присущ эмпирический момент, делающий ее негодной, как принцип всеобщего законодательства. Будучи высказана в виде принципа всеобщего законодательства, она возбуждает вопрос: к а к о е отечество я должен защищать?—вопрос, ответ на который должен был бы гласить: общечеловеческое, просто разумное отечество, а такового не существует.

(К с. 212, примечание). После опубликования Нолем юношеских работ Гегеля указание Гайма, что Гегель разработал свою «Систему нравственности» лишь в Иене, следует признать верным. Однако Куно Фишер поступил вполне правильно, положив в основу своего изложения не все еще ожидающие серьезного крити-

---

[1] Свое изложение понятия развития (принимая в расчет также систему Гегеля) Куно Фишер подробно обосновал в своей «System der Logik u. Metaphysik oder Wissenschaftslehre» (3-е изд. 1909), именно § 69—75 и § 184.

ческого издания рукописные наброски Гегеля[1] а опубликованные работы его, именно его работу о естественном праве.

(К с. 214). Защищаемый здесь Гегелем взгляд на государство и действующие в нем великие личности, которые рассматриваются как «чудовища» и «комические черты», обнаруживает еще полную зависимость Гегеля от эстетизирующего мировоззрения Шеллинга. То же самое имеет место и с делением государства на три сословия. Этого деления он не повторяет больше в «Феноменологии»; «спокойное равнодушие трех сословий по отношению друг к другу не соответствует значению, которое Гегель придавал позднее движению, диалектическому переходу противоположностей. Он пытался здесь довольно искусственным образом уничтожить противоречие, заключающееся в том, что в нравственном государстве (in dem Staate der Sittlichkeit) должно существовать сословие политически индиферентных частных людей, которым только в формальном праве открыты возможность созерцания подлинной нравственности и доступ к ней» (Georg Lasson, Einleitung zu Hegels Phanomenologie, S. XXVI f.). Впоследствии в своей «Философии права» Гегель нашел выход: путем введения понятия «гражданского общества» он сумел разумно развить одновременно различие сословий и единство политической жизни.—Можно также сказать, что в этой работе Гегель, благодаря своей связи с Шеллингом, находился еще под большим влиянием Платона, между тем как в дальнейшем основное влияние на него оказывал Аристотель.

(К с. 220). К сожалению цитируемое Куно Фишером издание «Феноменологии» самое плохое из всех имеющихся: это второе издание из собрания сочинений. В настоящем издании все цитаты проверены на основании подлинного текста.

(К с. 271). Следует еще заметить, что Гегель в своем описании несогласной с «нравственностью» индивидуальности описывает только индивидов, которые уже опять оказались вне единства с нравственной жизнью. Таков индивид, гоняющийся за наслаждением, после того как он отбросил закон нравственности и бытия.

(К с. 281). Рассуждения по поводу законодательного и исследующего законы разума повторяют отчасти в тех же выражениях упреки, выдвинутые Гегелем в его работе о естественном праве против автономной морали Канта (см. выше с. 210).

(К с. 312). Гегель употребил выражение «прекрасная душа» сначала в своей юношеской работе о духе христианства, где он рассматривает Иисуса как прообраз прекрасной души. Он описывает тип ее в следующих словах: «Жизнь изменила ему, но он не изменил ей; он бежал от нее, но не оскорбил ее и может томиться по ней как по отсутствующем друге, но она не может преследовать его как врага, и он ни с какой стороны не уязвим. Подобно стыдливому растению он при всяком соприкосновении уходит в себя и прежде чем он успеет сделать жизнь своим врагом и восстановит против себя рок, он уходит из жизни» (Ноль, с. 285 и сл., ср. с. 315, 326, прим.). Позднее Гегель указывал именно на Новалиса как на образец для типа «прекрасной души». Он говорит (по поводу литературного наследия Зольгера, Сочинения, т. XVI, с. 500): «Индивидуальность Новалиса проявляется в том, что потребность мышления довела эту прекрасную душу только до тоски и не сумела ни преодолеть абстрактного рассудка, ни отречься от него. Наоборот, абстрактный рассудок до такой степени проник в плоть и кровь благородного юноши, настолько, если можно так выразиться, сросся с ним, что трансцендентная тоска, эта чахотка духа, пронизала телесность и обусловила всю ее судьбу».

Следует еще заметить, что в записке Гегеля к Кнебелю, не снабженной датой, но несомненно относящейся к иенскому периоду (Knebels literar. Nachlass, II, 456), Гегель благодарит Кнебеля за одолженную у него книгу «Bek. e. sch. S.»: «В целом она произвела на меня очень приятное впечатление; заключаясь не в запутанной интриге, интерес усиливается благодаря ясной и часто глубоко проникновенной рефлексии; при первом чтении особенно бросается в глаза контраст между эпохой, в которой происходит действие, и поразительной современностью взглядов и манерой выражаться (а также точностью сознания) и «девственностью» описания». Г-ну тайному советнику д-ру Зуфану я обязан указанием, что под книгой этой подразумевались, может быть, вышедшие анонимно у Унгера

[1] В 1893 эти рукописи были опубликованы Георгом Моллатом.

в Берлине в 1805 «Bekenntnisse einer schönen Seele» (Фредерики Унгер). Характеристика книги, даваемая Гегелем, недурно подходит и к этому сочинению; но действие происходит во времена Гегеля, за десять лет до французской революции и через десять лет после нее. Поэтому возможно, что Гегель имел перед собой и другую работу; однако тот факт, что Гегель в иенский период живо интересовался образом «прекрасной души», подтверждается также указанной запиской к Кнебелю.

XIX. Примечания ко 2-му тому (к с. 443 и сл.)

(К гл. 23). На гегелевской теории о generatio aequiveca ясно видно, как неблагоприятно должна была отразиться на отдельных элементах его системы незрелость эмпирического исследования. При его отрицательном отношении к трансформизму для него естественнее всего было бы вообще отвергнуть учение о generatio aequiveca. Но в его время происхождение инфузорий было еще неизвестно, не были еще знакомы с процессом брожения, и поэтому вообще считали простейших продуктами элементов. Волей-неволей Гегель должен был включить в свою систему эту точку зрения тогдашнего исследования и таким образом стал проводить различие между «преходящим и поверхностным явлением точечной жизни на основе суши и моря» и подлинно органическим миром, внутри которого не существует ничего кроме generatio univeca.

(К гл. 27). По поводу «демона» Сократа Гегель писал в «Феноменологии»,— там, где он говорит об оракуле: «Подобно тому как этот мудрец древности искал в своей собственной мысли ответа на то, что хорошо и прекрасно, предоставляя, напротив, демону дурное, случайное знание того, хорошо ли для него вести знакомство с тем или другим человеком, хорошо ли для его знакомого предпринять такое-то путешествие, и тому подобные незначительные вопросы, точно так же всеобщее сознание получает знание случайного от птиц или деревьев или от волнующейся земли» (Сочинения, с. 535 и сл.).—Ср. также Философию права, § 279; Философию религии, 11, с. 295; Историю философии, 11, с. 95 и сл.

(К гл. 39). Основные руководящие идеи гегелевской философии изобразительных искусств имеют важнейшее значение. Но если частности ее могут показаться странными современному читателю, то необходимо принять во внимание, что Гегель вынужден был опираться на тогдашние результаты исследований по истории искусства, находившиеся тогда еще в зачаточном состоянии.

(К гл. 46). Курс лекций Гегеля по истории философии является одним из самых блестящих его творений, и Куно Фишер заслуживает горячей признательности за то, что он так ясно раскрыл исключительное значение этого труда. Тем огорчительнее, что этот курс дошел до нас в такой неудовлетворительной форме. Издатель его, Мишле, счел возможным сохранить в своем издании лекции в том виде, как они заносились со всеми несуразностями, ошибочными сокращениями и нелепостями слушателями в их студенческие записи; а затем (ср. выше примечание к с. 152 и сл.) во втором издании он поверхностным и произвольным образом выравнял шероховатости. Он поместил кроме того (как это, к сожалению, сделал также Маргейнеке в своем издании «Философии религии») рядом повторное изложение лекций, читанных в разные годы, не указав, что это повторное изложение. Уже изложение Куно Фишера убедительно показывает, что Мишле оставил в отдельных местах некоторые грубые ошибки, которые во всяком случае несправедливо приписываются Гегелю и виною которых являются те же студенческие записи. Было бы очень желательно, чтобы появилось в свет правильное и критическое издание этих создавших эпоху трудов Гегеля.

(К гл. 53 и сл.). Издатели Гегеля в полном собрании его сочинений напечатали (т. XVI, с. 203—218) рецензию на первый том работ Якоби, появившуюся в «Гейдельбергских ежегодниках» за 1813, № 50. Но статья, подписанная псевдонимом IMO, который встречается неоднократно под многими, подчас очень значительными рецензиями в журнале за те годы, оказывается принадлежащей перу Иоганна Фридриха (а не К.) фон-Мейера (1772—1849), известного под именем «библейского Мейера», который с 1807 г. был советником городского суда во Франкфурте-на-Майне и в годы 1811—1818 сотрудничал в «Гейдельбергских ежегодниках» (см. о нем Гамбергер в Allgem. Deutsch. Biogr. Bd. XXI, S. 597 ff.). Тот факт, что ученики Гегеля могли принять его статью,

за работу своего учителя, достаточно красноречиво говорит в его пользу. Кстати Гегель вступил с ним в родственные отношения, так как сын фон-Мейера, Гвидо, женился на сестре жены Гегеля.

XX. Первое дополнение: Гегель и его берлинские служебные отношения (по Максу Ленцу).

Карл Розенкранц сообщил некоторые факты относительно служебной деятельности Гегеля в Берлине на основании имевшихся в его распоряжении документов; так он говорит (Hegels Leben, S. 380) о докладах, поданных Гегелем министру народного просвещения, среди которых имелись также две философские работы—оценки работ по логике Эссера и Калькера. Будучи ограничен рамками своей книги, он вынужден был однако оставить многое без упоминания и почти ничего не опубликовал из самых документов. Таким образом некоторые существенные пункты остались совершенно невыясненными.

Счастливому случаю угодно было, чтобы непосредственно перед опубликованием настоящего издания эти пробелы начали заполняться на основании аутентичных материалов, благодаря появлению в свет юбилейного сочинения Макса Ленца «История Берлинского университета». В тексте своего сочинения, первые два раздела которого мы имеем здесь в виду, автор излагает деятельность Гегеля на фоне общей истории университета; в особом томе документов он дает перепечатку важнейших документов. Господин тайный советник профессор д-р Ленц любезным образом,—за что я и приношу ему здесь сердечную благодарность,—предоставил для использования в данном дополнении свою книгу, а также свои рукописи, частью в черновиках, частью в корректурных листах. В дальнейшем я кратко излагаю эти документальные сообщения, дополняющие то, что до сих пор известно было о времени пребывания Гегеля в Берлине.

1. Переговоры с Шукманном (к с. 77)

Ленц осветил во многих отношениях события, предшествовавшие переговорам министра фон-Шукманна по поводу первого приглашения Гегеля в Берлин в 1816. Его изложение бросает свет на противоречивые позиции разных факультетов по поводу предложений о преемнике Фихте (1, 571—583). В заключительной части сводного отчета в министерство отмечается—согласно формулировке Зольгера—с похвалой исключительное научное значение гегелевской диалектики и преодоление им пустого натурфилософского формализма. Вследствие враждебного голосования де Ветте (см. выше с. 576) министр сделал запрос в Эрлангене о характере лекций Гегеля. Нибур, как видно из его письма к Николовиусу, опубликованного Ленцем, посетил 4 августа в Нюренберге философа, «не имея никакого поручения к нему, а лишь для того, чтобы познакомиться с этим великим человеком» (с. 579; см. выше с.577). В записке Раумера к Шукманну от 16 августа 1816, опубликованной в томе документов, дается очень благоприятный отзыв о Гегеле вообще и его лекциях в частности. В своем ответе Шукманну Гегель с достоинством отвергает «перспективу широкой арены деятельности в Берлинском университете», в связи с приглашением его в Гейдельберг (с. 582).

2. Приглашение Гегеля Альтенштейном

Отношение Гегеля к Альтенштейну находит особое освещение в убедительной характеристике, даваемой Ленцем общей деятельности этого министра; здесь принято теперь также во внимание оставлявшаяся—за немногими исключениями—без внимания переписка этих двух лиц (см. выше с. 99 и с. 576). Альтенштейн в 1816 лично посетил философа в Гейдельберге, причем у него создалось впечатление, что он примет приглашение в Берлин. 26 декабря в чрезвычайно важном, намечавшем широкие планы письме, ссылавшемся на их гейдельбергскую беседу, он предложил Гегелю, «не обращая больше внимания на факультет и сенат университета», на выгодных условиях принять кафедру Фихте (II, I, с. 14 и сл., а также том документов). Обещание Гегеля было получено 24 января 1818. 20 февраля Альтенштейн написал непосредственно на имя государя прошение, содержавшее очень лестную характеристику философа и возлагавшихся на него надежд: «Это человек чистейшей души, обладающий исключительно разнообразными познаниями, зрелостью духа и философской проницательностью..

Будучи одинаково далек как от религиозного мистицизма, так и от неверия, он имеет при своем философском глубокомыслии ценные познания в теоретической педагогике и владеет даже практическими знаниями в ней». «Принимая предложение, он оставляет очень выгодное место в Гейдельберге исключительно из любви к прусскому государству и его научным стремлениям» (том документов). 26 марта Гегель получил приглашение, а 31 заявил окончательно о своем согласии (с. 33).

3. Отношение Гегеля к правительству

В двух исчерпывающих главах Ленц анализирует сначала годы борьбы, которую университет вел с правительством в период господства реакции, а затем период «мира и согласия», наступивший после смягчения противоречий в мае 1824. Ленц видит ключ к пониманию отношения Гегеля к правительству в тесной связи судеб университета с общим политическим положением: «Никто не приспособился скорее, чем он, к новому духу, так как никто не был более его близок последнему по происхождению и склонностям, и можно сказать, что он всей своей жизненной деятельностью предназначен был действовать в том направлении, в котором действовал дух времени» (II, I, с. 14). Надо вспомнить о следующем знаменательном признании в гегелевской философии истории: после сорока лет нескончаемого хаоса старое сердце может порадоваться, что наступил конец хаосу и началось успокоение.

Гегель сохранял еще вначале связи с кругами буршества; оба его помощника, Карове и Геннинг, а также Ф. Ферстер принадлежали к ним. Это делало его подозрительным в глазах реакционеров. 3 мая 1819 Гегель вместе с Шлейермахером и де Ветте принял участие в Пихельсберге в одном из тех студенческих празднеств, которые возбуждали особые подозрения у гонителей демагогов (Ленц, с. 53). Он подписался также на 25 талеров в пользу удаленного из университета де Ветте (с. 95); поэтому сделанное им по поводу устранения де Ветте заявление (ср. выше с. 577) вовсе не означало согласия с этим мероприятием. Но в разногласиях, вызывавшихся в университете антилиберальными мероприятиями правительственного уполномоченного, государственного советника Шульца, Гегель с 1820 становился главным образом на сторону правительства. По одному указанию Шульца, Гегель взял назад в феврале 1821 свое обещание участвовать в одном патриотическом студенческом празднестве, которое казалось подозрительным Шульцу «и его сподвижникам в министерстве полиции и императорского двора» (с. 114). Когда Альтенштейн вступил в очень серьезный конфликт с Шульцем, Гегель остался с обоими в очень хороших, дружеских отношениях и был крестным отцом одного из детей Шульца (с. 292).

4. О преподавательской деятельности Гегеля

При выдвижении кандидатур в доценты Гегель дважды натолкнулся на трудности—в конце 1818 по поводу Карове, а в следующем году по поводу Геннинга: правительство заявило, что оно допустит к чтению лекций в здании университета лишь тех лекторов, которые были допущены к чтению лекций философским факультетом (с. 58). Ввиду этого Карове отказался от должности, Геннинг же выполнил требование.

Число слушателей лекций Гегеля выросло со 102 в первом семестре до 170 летом 1819. После падения интереса к ним со стороны кругов буршества число слушателей упало осенью 1819 и поднялось опять лишь зимой 1822, причем максимум—323—достигнут был летом 1829 (с. 205).

В сенат Гегель выбран был уже в 1822; здесь он также очень усердно занимался университетскими делами (с. 209). Когда в сентябре 1827 должность правительственного уполномоченного надолго передана была соответствующему ректору, Гегель первым должен был принять эту должность (с. 437).

Доходы Гегеля были очень скромны. К жалованию в 2 000 талеров присоединялся гонорар за лекции, составлявший в последние семестры 600—800 талеров, а также некоторые небольшие экстраординарные прибавки. Когда не осуществилось предполагавшееся в связи с вступлением в Академию повышение жалования, «Гегель не счел возможным сделать из этого повод настаивать перед министром». Только когда в 1829 он заболел, он обратился к министру с просьбой о предоставлении отпуска и денежной субсидии для лечения, так как его само-

чувствие в связи с тем, что ему необходимо заново переработать свою «Логику», позволяло ему читать лишь необязательный курс (с. 400).

5. Внутриуниверситетские конфликты

На основании своих документов Ленц дает очень важное дополнение к целому ряду университетских инцидентов. Прежде всего, пользуясь его сообщениями, теперь можно лучше разобраться в инциденте с Бенеке (с. 294 и сл., ср. выше с. 118 и сл. и 596). Летом 1820, когда Бенеке при получении ученой степени плохо сдал экзамен по философии, Гегель голосовал за предоставление ему степени и допущение к диссертации, но при условии, что он не будет допущен к чтению лекций. Бек в качестве декана успокоил его насчет этого, после того как в разговоре с Бенеке получил соответствующее заверение. Тем не менее несколько дней спустя Бенеке явился для чтения лекций и должен был быть допущен к этому согласно статутам.

В начале 1822 министр ввиду ходатайства Бенеке о вознаграждении затребовал мнения факультета о нем. Гегель высказался отрицательным образом: о лекциях Бенеке ему ничего неизвестно, книги же его «посредственные, очень посредственные, чтобы не дать им более резкой квалификации». При предоставлении ему докторской степени он подал свой голос лишь при условии недопущения его к лекциям, так как считал его «еще недостаточно подготовленным и не способным» для философских лекций. К этому отзыву присоединился также факультет в своем отзыве от 24 января (а не 21 января, как напечатано на с. 160). Вслед за этим Иоганнес Шульце, ознакомившись с присланной ему книгой Бенеке, высказался за запрещение ему лекций, а Шульц затем, как указано в тексте, пошел еще дальше.

Об участии Гегеля в этом решении в документах ничего не имеется: «официально он во всяком случае не запрашивался»; кроме того он заявил, что не читал опальной книги. Но когда министр потребовал у факультета объяснений по поводу допущения Бенеке, Гегель опять извлек всю историю с допущением Бенеке к лекциям, сделав за это ответственным Бека. Установлено было однако, что Бек действовал правильно и что Гегель сам присутствовал при даче разрешения. В противоположность своим коллегам Гегель остался при особом мнении, что министерство правомочно лищать права чтения лекций и может наравне с факультетом судить о книге. Однако 30 марта пришли к единодушному решению поддержать перед министром ходатайство Бенеке об ознакомлении его с пунктами обвинения.—В томе документов (с. 476—484) Ленц опубликовал весь материал, относящийся к инциденту Бенеке.

В деле Феннера (см. выше с. 119) именно Гегель проявил безошибочную проницательность (Ленц, с. 300). Феннер пытался с помощью фальшивого диплома д-ра философии устроиться на философском факультете. Гегель в качестве декана отклонил его ходатайство и остался при своем, несмотря на чрезмерно энергичное вмешательство Фихте младшего.

Ленц излагает документальным образом также и упоминаемую Беком историю с приват-доцентом Германом фон Кейзерлингом (см. выше с. 580). В направленном министру в декабре 1824 заявлении о предоставлении экстраординарной профессуры Кейзерлинг приписывал философии Гегеля опасные для религии тенденции. Когда факультет высказался отрицательно по поводу его заявления, он разослал 1 мая 1826 всем студентам приглашение на диспут, на котором он выступит против гегелевского пантеизма. По указанию Бека он получил за это «неприличие» строгий выговор. После своего ухода из университета Кейзерлинг сам изложил эти столкновения в 1839 в книге «Denkwürdigkeiten eines Philosophen», содержание которой наилучшим образом оправдывает отвод этого «философа».

Летом 1827 Маргейнеке пришлось провести теологический спор по поводу гегелевской философии (с. 348 и сл.). Представленная одним из его учеников премиальная работа была отклонена факультетом ввиду философского направления автора, причем в мотивировке содержались прямые нападки на учение Гегеля. Бек, который должен был выступить в качестве официального оратора, заявил, что он не берется зачитать эти обидные аргументы, и ректор Лихтенштейн согласился с ним. Министр стал на сторону Маргейнеке, но это лишь усилило разногласия на факультете; они снова разгорелись, когда весной 1828 министр

отвел на основании особого мнения Маргейнеке допущенного факультетом кандидата —Отто фон-Герлаха, брата Людвига и Леопольда, и при этом особенно подчеркнул слова «философская часть теологии». Факультет особенно протестовал против этого выражения: он-де считает своей священной обязанностью «всеми силами бороться в своей области с господством философии». Министр столь же решительно держался противоположного мнения, ссылаясь на руководство самого Шлейермахера для его лекций по теологии. Маргейнеке был крайне удовлетворен этим окончательным распоряжением, но тем менее рады были его товарищи по факультету.

На юридическом факультете конфликт был вызван личностью и направлением Ганса, ученика Гегеля и протеже Альтенштейна и Шульце (с. 390 и сл.). Его оскорбительные выпады против Савиньи побудили последнего поставить вопрос о дальнейшем пребывании в университете лишь при условии ухода его противника; факультет присоединился к нему. Но, несмотря на это, министерство желало дальнейшего повышения Ганса и провело его в декабре 1828 под видом контр-уступки—отказа от кандидатуры Генгстенберга, выдвинутой незадолго до того при поддержке кронпринца. Савиньи отошел с этого времени от университетских дел, даже после того как Ганс согласился написать ему извинительное письмо (ср. выше с. 578)—во всяком случае Гегель имел теперь на всех факультетах,— так как и на медицинском факультете физиолог Шульц-Шульценштейн стал на его сторону (с. 246)—своих открытых приверженцев. С другой стороны, появились симптомы, что дни защиты его философии правительством сочтены; в лице особенно Генгстенберга вырос решительный и сознательный враг ее.

Заслуживают также упоминания еще два отдельных примера ученых конфликтов. Гегель успешно протестовал против кандидатуры гербартианца Штиденрота (с. 306). Леопольд Ранке с самого же начала выступил против Гегеля: в октябре 1827 он говорил «о вредном влиянии софистической, ничтожной самой по себе и действующей лишь заклинаниями странных формул философии, управляющей или желающей управлять нашим университетом», и призывал своего друга Генриха Риттера, младшего коллегу Гегеля, втянуться в энергичную работу, на подобие своего «злого соседа» (Ленц, с. 281; Rankes Werke, Bd. 53, S. 174). Впрочем великий историк уже в 40-х годах склонился к более объективной оценке Гегеля; в одном рассуждении об отношении истории к философии он высказывает следующее веское положение: «Только путь, проложенный Нибуром, и тенденция, носившаяся перед умственным взором Гегеля, могут привести к осуществлению задач, которые ставит себе наука всемирной истории» (Weltgeschichte, Bd. IX, Alt. II, S. XIII).

6. Друзья и враги после смерти Гегеля

Положение в университете после смерти Гегеля представляет особый интерес, так как враждебные течения, которые при жизни Гегеля проявлялись лишь от случая к случаю, теперь приняли более организованный характер, особенно когда начались длительные переговоры о его преемнике (с. 474 и сл.). Гегель сам наметил своим преемником своего старейшего ученика по иенскому периоду, байрейтского директора Георга Андреаса Габлера (см. выше с. 117) и, как это видно из переданного Альтенштейну благодарственного письма Габлера к своему учителю, уже в марте 1828 предпринял у министра соответствующие подготовительные шаги. Немедленно после смерти Гегеля Габлер добился согласия у Геннинга, который с успехом повел тотчас же переговоры с министерством. Но тем временем взяли верх другие влияния. По инициативе кронпринца в феврале 1832 приглашение получил сначала Стеффенс. Факультет высказался за Генриха Риттера; кроме того была мысль о привлечении Шеллинга, которого опять-таки очень энергично поддержал кронпринц (ср. т. VII данного сочинения, изд. 3-е, 235 и сл.). Таким образом Альтенштейн не мог гладко провести своего кандидата, тем более, что зашевелились также церковные противники гегелевской философии. После того как отпала мысль о приглашении Шеллинга—между прочим и в связи с вопросом о жаловании—разногласия на факультете в конце 1833, в связи с возобновлением предложения о назначении Габлера, приобрели снова принципиальный характер. Одновременно партия «Евангелической церковной газеты» сделала последнюю атаку путем письменного представления коро-

лю, поданного бароном фон-Коттвицем, в котором короля заклинали «не предоставлять философской кафедры в первом университете страны приверженцу пантеизма и самообожествления» (с. 482). В факультете Бек в конце концов провел кандидатуру Габлера, а Альтенштейн сумел дважды отвести удачными аргументами обвинение во вражде к религии. Так произошло 21 февраля 1834 приглашение Габлера, «благонадежность» которого в церковных и политических вопросах была вне сомнения.

Фаланга берлинских гегельянцев в 1833 и 1834 особенно усилилась благодаря допущению к чтению лекций ряда доцентов; к названным в тексте (с. 114 и сл.) ученикам Гегеля присоединились еще братья Фердинанд и Агатон Бенари, из коих первый получил экстраординарную профессуру ветхозаветной экзегетики, а другой приват-доцентуру по сравнительному языкознанию (с. 489 и сл.). В том же 1833 объявилось новое философское направление в связи с получением Тренделенбургом экстраординарной профессуры (с. 486; см. выше с. 582). Политическое недоверие к гегельянству получило в это время новую пищу благодаря сомнениям, вызванным лекциями Ганса по новейшей истории (с. 495 и сл.).

XXI. Второе дополнение: заметки Габлера о иенском периоде жизни Гегеля.

Предпринятая для настоящего приложения проверка источников должна была повести к поискам неизвестных работ Гегеля, о наличии которых раньше имелись литературные указания. Особенно важный вклад в вопрос о генезисе его системы, казалось, сулила следующая заметка, опубликованная Карлом Гегелем в 1887 в переписке его отца (II, 281 и сл.): «Габлер слушал в Иене в 1805 и 1806 его лекции по математике, истории философии, философии природы и духа (о чем имеются интересные заметки его)». По моему желанию в 1903 наследники Габлера и Карла Гегеля произвели розыски этих заметок, однако безуспешно; их не удалось обнаружить и позднее (ср. H. Nohl в предисловии к гегелевским «Theologische Jugendschriften», S. VI). На мой запрос Королевской берлинской библиотеке я получил ответ, что искомый документ, наряду с целым рядом других писем Габлера (также и к Гегелю), имеется в библиотеке. Благодаря услужливому содействию руководителя Мюнхенской университетской библиотеки, г-на главного библиотекаря д-ра Георга Вольфа, за которое я приношу здесь свою благодарность, эти бумаги были мне любезно присланы для ознакомления.

Ценность результатов оказалась впрочем отрицательной, так как теперь окончательно отпала мысль о предполагавшемся пополнении сведений о иенском периоде гегелевского развития, как этого можно было ожидать, судя по выражению Карла Гегеля. Заметки содержат главным образом биографические воспоминания и лишь попутно замечания по поводу содержания лекций. К тому же Карл Гегель не заметил, что существенная часть этих заметок была уже использована Розенкранцем в его биографии Гегеля и даже — как это подтверждает дата «1840»—повидимому была написана для нее. Призрак значения этого документа не должен таким образом больше тревожить исследователей Гегеля. Для современного исследователя остаются лишь отдельные указания, которые все же при сопоставлении с другими свидетельствами, относящимися к этому периоду, заслуживают внимания. Габлер по собственному опыту сообщает, как усердно Гегель занимался тогда источниками по истории философии, и передает, какое впечатление неслыханной новизны произвел его «диалектический переход от системы к системе». В виде непосредственных своих впечатлений Габлер передает также о том, как Гегель подчеркивал отличие своей философии от философии Шеллинга, вызывавшее сначала удивление его слушателей, а кроме того об усердных занятиях Гегеля Аристотелем и о влиянии, оказанном сделанными в этой области спекулятивными открытиями на формирование его собственной философии (ср. выше с. 565 и сл.), хотя «Логика», которую Гегель излагал лишь в общих чертах и в дополнение к «Феноменологии», содержала только зародыш и пока лишь основу его позднейшей большой «Логики». Изложение (уже готовой) «Феноменологии» представляло для слушателей большие трудности, «так как приводившиеся исторические фигуры характеризовались не на основании их внешнего исторического существования, а согласно имманентной им идее». Точно так же в философии действительности давались в диалектическом развитии лишь главные ступени; многое излагалось здесь иначе, чем позднее в «Энцикло-

ведии»: «например в философии природы речь шла сначала о рассудке природы, обнаруживающемся в делении на роды, виды и т. д. и вообще во внешнем порядке и классификации, а потом лишь о ее разуме, разумном понятии и его осуществлении. В качестве третьего к пространству и времени тогда было не место и движение, а длительность, и т. д. Аналогичным образом ступени развития духа не были еще тогда разработаны и обособлены со всей позднейшей определенностью» О математических лекциях Габлер упоминает следующее: то, что ему казалось раньше трудным, теперь стало для него легким «благодаря абстрактно логическому изложению» Следует еще упомянуть, что Гегель в 1804 слушал физиологию у известного преемника Лодерса, И. Ф Акермана.—Вообще Габлер не скрывает, что большинству слушателей новая философия казалась «ужасным хаосом, в котором все еще должно было только упорядочиться и оформиться».

Письма Габлера к Геннингу вполне подтверждают изложение Максом Ленцем истории и мотивов его приглашения на кафедру Гегеля (см. выше с. 605). Даже рукопись посланной когда-то Гегелю трагедии (ср. Hegels Briefe, II, 309) должна теперь «служить подтверждением его благонадежного образа мыслей, так как ни один поэт не высказал еще с большим пафосом принцип легитимизма». В другом письме по поводу его политической позиции говорится следующее: «В действительности, если бы все обстояло у меня так великолепно, как в этом отношении, то все было бы очень хорошо... если только не желать вернуться на 30 лет назад и вспомнить об одном очень преходящем и не получившем оглашения увлечении республиканскими идеями, от которого Гегель уже тогда излечил меня очень основательно, как и от рационализма... Но если бы дело зашло так далеко, что по поводу меня запросили бы даже в Мюнхене, то я могу заранее вам заявить, что я там имею отметку 1 и в этом отношении».

XXII. Третье дополнение: ненапечатанный философский отзыв Гегеля.

На с. 601 упоминались два служебных отзыва, написанных Гегелем по поручению министра и не напечатанных в его сочинениях. То обстоятельство, что их не было в документах, касающихся Гегеля, задержало их открытие. На мой вторичный запрос в королевское прусское министерство просвещения я получил любезное извещение, что оба отзыва сохранились и находятся в актах Боннского университета, где работали доценты, о которых Гегель давал отзыв Благодаря любезности берлинского тайного государственного архива я получил для использования в настоящем приложении папку дел за 1823, содержавшую один из этих отзывов. Он касается Вильгельма Эссера, ученика Георга Гермеса, допущенного к чтению лекций в Бонне в 1821. По существу этот отзыв относится к рецензиям, собранным в 17-м томе сочинений Гегеля; он является еще одним примером того, как Гегель относился к текущей философской литературе, и кроме того свидетельством того практического значения, которое имел в таких случаях отзыв Гегеля. То же самое относится и к отзыву о Фридрихе Калькере, опубликования которого в настоящем издании, к сожалению, нельзя было больше ждать. Содержание предлагаемого отзыва не нуждается в дальнейших комментариях.

Берлин, 6 июля 1823.

26 мая сего года ваше высокопревосходительство милостиво поручили мне дать отзыв о научной ценности прилагаемой при сем работы приват-доцента д-ра *Эссера* в Бонне, под названием «Система логики».

В ответ на ваше милостивое поручение я должен сначала заметить, что автор облегчил отзыв о своей работе как точкой зрения, которой он придерживается, так и указанием ее. Действительно в § 9, с. 31 и сл., он исключает логику из философии, исходит из того, что она не является философской дисциплиной, и трактует ее с обычной точки зрения этой науки. Что касается характера своего изложения, то автор проводит различие (с. XV) между тем известным, что можно найти во всякой логике, и тем, что он должен был развить самостоятельно и что он (с. XIV) оценивает примерно в две трети всей книги.

По этому поводу я должен заметить, что при просмотре этой логики я не нашел ничего, что отличало бы ее от обычного содержания учебников по этой

дисциплине, и, по моему мнению, то, что автор считает своим оригинальным вкладом, ограничивается способом изложения и разъяснения материала. На этой почве, кажется мне,—не говоря о других мотивах,—у автора возникла потребность лишний раз изложить общеизвестное содержание логики, причем достигнутые им живость и ясность изложения могли создать у него ложное представление о новых сделанных им открытиях. Действительно собственное желание, а также внешние побуждения дать нечто с в о е в такой особенно философской науке и, наконец, мнение, будто оригинальность только придает ценность подобного рода работам, могут считаться столь широко распространенными, что для удовлетворения их за оригинальность содержания, среди прочих способов, может приниматься и способ изложения.

В способе изложения и разъяснения материалов автор обнаруживает некоторое почти наивное усердие, разжевывая излагаемые им вопросы, но в то же время, по-моему, явную незрелость в области отвлеченного мышления (Reflexion), а также в знакомстве с природой предмета, хотя последний и берется в своем обычном объеме и значении. Рассуждения, которым предается автор, кажутся в значительной мере заимствованными, если так можно выразиться, из банального человеческого рассудка и часто сами по себе мешают притти к определенной точке зрения, но, с другой стороны—приводят к границам, где должно было бы начаться пусть и не глубокое, но все же философское мышление, способное удержать от путаницы, ошибок и бессодержательных размышлений. Так как обычная третья часть логики приводит затем автора к рассмотрению более высоких материй, именно понятия науки и родственных этому вопросов (хотя уже в введении к своей работе он ненужным образом начал распространяться по поводу философских идей), то здесь главным образом обнаруживается со всей наивностью и самоуверенностью полное отсутствие у автора какого бы то ни было представления или даже догадки о том, что такое спекулятивное мышление. Отсюда также ясно, что даже представление о том, чего хочет философия и что она представляет собой, не может составиться путем простой традиции в ученом мире, если даже оно повидимому не составилось у тех, кто допущен к преподаванию философии в университетах и выступает в этом качестве. Тот факт, что столь мало образованные люди выступают со своими сочинениями перед публикой, а также решаются представлять их вашему превосходительству, не может казаться особенно удивительным при обычаях и состоянии нашей подверженной влияниям всяких вкусов и взглядов литературы.

Изложив тем самым покорнейшим образом пункты, казавшиеся мне нужными для характеристики милостиво порученного мне для отзыва сочинения, имею честь оставаться почтительным, вашему превосходительству покорным. Гегель, ординарный профессор здешнего королевского университета.

Боннский философский факультет за год до этого очень одобрительно отозвался о деятельности Эссера, хотя Иоганнес Шульце уже тогда высказал насчет этого сомнения, ссылаясь в особенности на отсутствие научных работ у молодого доцента. Теперь же он отверг ходатайство Эссера о назначении на том основании, что присланная им книга не свидетельствует о достаточной квалификации; в доказательство он ссылался именно на отзыв Гегеля, «который в данном случае должен считаться тем более компетентным, чем более велики и значительны заслуги Гегеля в научной разработке и создании именно логики». Эссеру следует указать на недостатки его работы и посоветовать заняться поосновательнее особенно историей философии. В результате Эссер в октябре 1823 после вторичной рекомендации со стороны факультета принял приглашение в Мюнстер, где оставался до конца своей преподавательской деятельности.

Редактор И. И. Акимов. Техредактор А. Сидорова
Уполномоченный Главлита Б-33675. Леногиз 1125. Тираж 20 000 экз. Работа переиздается с матриц. Сдано в производство 25/XII-33 г. Подп. к печати 25/XII-33 г.
Формат 62×94 1/16. 40 1/4 п. л., в п. л. 55 664 зн. Заказ № 5240.

Ленпромпечатьсоюз тип. „Печатня“ Ленинград, 1, Прачечный пер., 6